

التَّنَاصُّ

القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق

الإصدار (٤٢)



عبد العزيز بن سعد الشهري

 دار الوعي للنشر والتوزيع ، ١٤٣٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الشهري ، عبد العزيز سعد

التناص : القرآن في دراسات الحداثة والاستشراق / عبد العزيز سعد الشهري-
الرياض ، ١٤٣٧هـ

٢٠٨ ص ؛ .. سم

ردمك : ٨-٧-٩٠٥٤٠-٦٠٣-٩٧٨

١- القرآن – مباحث عامة ٢- القرآن - بلاغة أ.العنوان
ديوي١٣٥ ٢٢٩٣١٣٥ / ١٤٣٧



مركز الفكر المعاصر

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ

markazalfekr@hotmail.com

هاتف ٠٠٩٦٦٥٩١١٠٤٤٩٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فإن الفكر الإنساني بطبيعته لا يتولد ذاتيًّا بلا مدخلات، بل هو يتحرك في فضاء واسع من المعطيات التي يرتبط بها ذهنيًّا، وتلعب دورًا محوريًّا في تشكُّل قناعاته يومًا بعد يوم، ومن المعلوم أن كل فكرة تمر إلى العقل الإنساني تبقى في مستواها الأدنى قابلة بسهولة للتغيير أو الرفض، ولا يمكن تصنيفها كقناعة حتى ترتفع وتتصف بالثبات والقوة والصلابة، فالقناعات-صحيحة أو خاطئة- هي في حد مبدئها أفكار، لكنها مصحوبة بزخم من الدلالات المقنعة للمتلقي، فاتسمت بالأصالة والعمق، وهذا النوع من القناعات هو الذي يحكم تصورات الإنسان وسلوكه.

إن أزمة الفكر لدى تيارات الحداثة العربية يمكن تصنيفها بين هذين المستويين: الأفكار والقناعات. فالمدخلات العقلية عندهم عن الإسلام هي في مستوى الأفكار، بينما مدخلات الحضارة الغربية ارتقت في العقل الحداثي إلى مستوى القناعات، بناء على هذا لا يكون مستغربًا أن يناضل الحداثي ويدافع عن قناعاته، ولا يمكننا أن نلزمه بأمور هي عنده مجرد أفكار متذبذبة مُرِّرت لعقله بطريقة أو بأخرى، لكننا لم نستطع ترقيتها في ذهنه لمستوى القناعات بينما استطاع الغرب فعل ذلك معه.

تُعنى هذه الدراسة بإظهار أثر التدخلات الغربية في صناعة تلكم القناعات الوافدة إلى العقلية الحداثية التغريبية، فتتناول في قسمها الأول الدور الغربي في صناعة تيارات الحداثة المختلفة في الوطن العربي منذ نشأتها وحتى اليوم، ثم تتطرق الدراسة في قسمها الثاني إلى نتائج هذه القناعات الغربية على العقل الحداثي في موقفه من المصدر التشريع الأول القرآن الكريم.

كل هذا على اعتبار الطبيعة البشرية في سير كل إنسان مع قناعاته، وتماشيًا مع المنهج الإسلامي الصحيح في الأخذ بالظاهر وتجاوز الحديث عن النوايا، برغم أنه وجد ضمن هذه الاتجاهات من ليس كذلك،

فتُظهر بعض الدلالات والتناقضات المنهجية الخلو الفكري لدى بعضهم من أي قناعات ثابتة، وهنا يأتي الحديث عن النفعية والمصالح الشخصية، وفي الدراسة نماذج وأمثلة من هذا القبيل، مما قد يصنف ضمن التلوّن الفكري والنفاق الاجتماعي.

وأخيرًا أشير إلى أن هذه التيارات الحداثية المنحرفة تأخذ أشكالًا مختلفة، ولها منازع متعددة، ولذلك فإنني في هذه الدراسة لم أهتم كثيرًا بتحرير المصطلح الذي يَتَسَمّون به أو يُسَمَّون به، فمصطلح الحداثة والحداثيين قد يكون الأكثر ورودًا بحكم ما يتسم به من التعميم الذي تندرج معه بقية المصطلحات كالعلمانيين والليبراليين وغيرهما، وقد استخدمت في بعض المواطن مصطلحات أخرى أشمل كالتغريبيين والمستغربين، ولا أرى في ذلك بأسًا لأسباب متعددة منها أن تحرير هذه المصطلحات محل خلاف بين الباحثين، ولا يوجد حدود واضحة تفصل هذه الاتجاهات بعضها عن بعض، فقد تصنف شخصية واحدة ضمن الحداثيين والعلمانيين والليبراليين، لوجود تداخل كبير وأمور مشتركة بين هذه الاتجاهات الفكرية، لكنها جميعًا تشترك في التأثر بالثقافة الغربية والعمل على تحديث الفكر العربي والإسلامي بناء عليها، والذي هو مناط البحث وموضوعه الرئيس.

وقد جاء عنوان الكتاب - التناص - ليعبر عن طبيعة هذه الأعمال الحداثية شكلاً ومضمونًا، ويصور علاقتها بالغرب وعلومه، فالتناص يراد به ما يقع بين النصوص من تشابه أو اقتباس أو محاكاة وتداخل، وكذلك الانتحال والسرقة إلى غير ذلك من أنماط العلاقات النصية.

أسأل الله تعالى أن يلهمنا في هذا العمل وسائر الأعمال الرشد والصواب، ويكتب من عنده جزيل الأجر ووافر الثواب، وأن يتولانا وجميع المسلمين بعفوه ومَنِّه وكرمه.

عبد العزيز الشهري

aziiiz_2009@hotmail.com

تمهيد

إن بدايات الصناعة الغربية لتيارات الحداثة المستغربة كانت استشراقية بامتياز، وقد تزامنت نشأتها مع الحقبة الاستعمارية، بمعنى وجود المحتل الغربي في سدة الحكم والذي سهّل من مهمة تنفيذ المخطط التغريبي بجميع مساراته الفكرية والسلوكية الاجتماعية وغيرها.

عند تناول مصطلحات مثل «مخطط غربي تغريبي» و«الصناعة الغربية» و«الاستشراق» و«الاستعمار».. إلخ، سيتبادر للذهن مباشرة وكنتيجة طبيعية أن مشاريع الحداثة العربية تفتقر للذاتية، ومنبعها الحقيقي فكر وافد منفصل عنها ثقافيًّا ومصدره خارج إطارها الجغرافي، هل هذه النتيجة محل اعتراض عند الحداثيين العرب؟، الجواب: هم في ذلك على قسمين: منهم من يعترف وينادي بالتغرّب بجميع صوره، وعلى هذا غالبية الجيل الأول من تيارات الحداثة العربية، ومنهم من يحاول تعريب وأسلمة مشاريعه، وربطها بالثقافة المحلية، وعلى هذا كثير من المتأخرين، ولكن هذا لا يتجاوز القشور والشكل الخارجي، وعند التنقيب نجد المنتج غربيًّا مجلوبًا، تمت إعادة بلورته ليأخذ طابعًا إسلاميًّا أو عربيًّا، فيكون بالإمكان الترويج له على هذا الأساس.

حتى من أراد الاستقلال حقيقة لم يسلم من التأثر بالثقافة الغربية، يؤكد ذلك د.حسن حنفي فيقول: (ثم ظهر في جيلنا، استغراب «مقلوب»، بدلًا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر، وبدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر، ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الآخر متعدد الأوجه، مثل «الشخصانية الإسلامية»«الماركسية العربية» أو «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»، أو «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» أو «الجوانية»)[1].

---

(١)انظر: «مقدمة في علم الاستغراب»، د. حسن حنفي، ص (٧٣).

وضرب حنفي أمثلة على ما سبق بكل من: محمد عزيز الحبابي، وعبدالله العروي، وحسين مروة، وزكريا إبراهيم، وعبدالرحمن بدوي، وعثمان أمين، وزكي نجيب محمود[١].

تلك هي الفئة الأولى من المستغربين التي تنقل الثقافة الغربية كما هي، ثم يتطرق حنفي للفئة الأخرى منهم، وهي التي تقوم بـ(استعارة المنهج الغربي وحده بدلًا من المذهب، وبالتالي يُدرس التراث بمنهج ماركسي أو بنيوي أو ظاهراتي أو تحليلي)[٢].

ويذكر ضمن الفئة الثانية عدة أسماء مثل: الطيب تيزيني، وصادق جلال العظم، ومحمد عابد الجابري، وأدونيس، وطه عبدالرحمن[٣].

إذا أردنا البحث عن مراحل تحديث الفكر العربي، وبداية المشاريع الفكرية للحداثيين، فيجب أن نعود إلى لحظة الاحتكاك بالحضارة الغربية،

---

(١) المرجع السابق، ص (٧٣).

(٢) المرجع السابق، ص (٧٤).

(٣) المرجع السابق، ص (٧٤). ولا أدري هل نسي الدكتور حسن حنفي أن يدوّن اسمه بين هذه الأسماء؟، فإنه أكثر استغرابًا من كثير ممن وردت أسماؤهم في كتابه، وقد تشبع بالثقافة الغربية إلى أخمص قدميه، وترجم كتبًا غربية مهمة، وأكثر أساتذته تأثيرًا عليه هم من المستشرقين الغربيين، واشتهر بنقل المنهج الظاهراتي وتطبيقه على الأصول الإسلامية كالقرآن والسنة.

ولقد أُحرج حنفي في إحدى الندوات عن الاستغراب، عندما سأله أحد المشاركين وهو «حسان عرفاوي» فقال له: (في آخِر كتاباتك تساءلت، لماذا كنت تحتاج إلى الفلسفة الظاهراتية كي تبين أن هناك إمكانية لقراءة مختلفة للقرآن حسب القصد؟. أنا لم أفهم لماذا كنت محتاجًا إلى اللجوء إلى هذه المدرسة الغربية، مع أنه كان بإمكانك أن تستمد المشروعية الفكرية لهذا التوجه من خلال المنظومة الفقهية نفسها؟).. تهرب من الإجابة وادّعى أنه بدأ من أصول الفقه قبل الظاهريات، وكذلك وفي الندوة نفسها وجّه إليه أحمد الشيخ سؤالًا آخر: (كيف لحسن حنفي الذي يدعو للاستغراب ويريد تحجيم الغرب أن يفعل ذلك وهو يستند إلى مناهج غربية!!)، ولم يجد مخرجًا من ذلك إلا التحجج بمنهج الأثر والتأثر.. انظر: ندوة بعنوان «آفاق الاستغراب اليوم»، عقدت في باريس ١٩٩٠م، نشرت مع كتاب «من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب»، أحمد الشيخ، ص (٣١٠)، والندوة من إعداد «المركز العربي للدراسات الغربية»، الذي أنشئ لدعم فكرة الاستغراب.

وبالإمكان ترتيبها إلى مراحل أو موجات تقريبية[1]، لكل موجة رموزها، فتكون على النحو التالي:

الموجة الأولى:

في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة والانعتاق من أسر الحضارة الغربية، فكانت أطروحات «محمد عبده» و«جمال الدين الأفغاني» و«رفاعة الطهطاوي» و«قاسم أمين»، ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية للحضارة الغربية، وظلت أطروحاتهم في قراءة النص الشرعي داخل محيط التداول الإسلامي للنصوص، محتفظة بطريقة الاجتهاد المتعارف عليه في السياق المعرفي الإسلامي، وذلك بإعمال آليات «التأويل» و«إعمال المصلحة» و«التحسين العقلي»، وغيرها من آليات الاجتهاد المعرفي الإسلامي.

الموجه الثانية:

في الخمسينيات من القرن العشرين بدأت منهجية قراءة النص الشرعي بواسطة المناهج الحديثة وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم، كما في أطروحات «طه حسين» و«أمين الخولي» و«محمد أحمد خلف الله»، مستخدمين في قراءتهم لتلك القصص آليات العقل الإنساني التاريخي.

الموجة الثالثة:

بداية من نهاية الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت الموجة الثالثة؛ إذ اتجهت الجمهرة الكثيرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث مما شكل ما يشبه الظاهرة، وهو ما دفع «جورج طرابيشي» إلى تسمية تلك الظاهرة بـ(العصاب الجماعي)، هذه الظاهرة تتكون من عدة تيارات:

---

(١) ملخصة من مقال «المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي»، د. سليمان الضحيان، موقع نوافذ.

١- منها ما كانت قراءته على ضفاف النص الديني، ولم تتعامل مع النص الديني مباشرة كالجابري، والعروي، وحسين مروة، وجورج طرابيشي.

٢- ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها وهي على قسمين:

- منها ما كانت قراءته ضمن منهج التداول الإسلامي اعتمادًا على (التأويل)، كجمال البنا، ومحمد العشماوي.

- وقسم آخر من المفكرين كانت مشاريعهم تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي للاجتهاد؛ فهي تعتمد على مناهج حديثة في قراءتها للنص:

فمن المغاربة برز محمد أركون الجزائري، وهو ينحو منحى القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن (اللامفكر فيه) في ذلك النص- حسب تعبير أركون- مستعينًا بمنهج الحفر الأركيولوجي، والقراءة السيميائية، والتاريخية للنص الديني.

ومنهم أيضًا عبد المجيد الشرفي التونسي، وهو يعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان الذي أصبح علمًا مستقلًّا استفاد من المباحث السوسيولوجية، والأنسنة، واللسانية، والتاريخية الجديدة، إضافة إلى المنهج الظواهري، وعلم الدلالة، والتحليل النفسي.

وفي مصر برز حسن حنفي، حيث طرح مشروعه الضخم (من العقيدة إلى الثورة) وهو محاولة لإعادة تفسير المقولات الكلامية عن (الله، والغيب، والدين) بتفسير جديد لبث روح عصرية تحمل روح الثورة والتغيير.

وحامد نصر أبو زيد ومشروعه الفكري إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية مستعينًا بمنهج الهرمينوطيقا (التأويلية).

وفي الشام برز الطيب التيزيني في مشروعه إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول النص وتاريخه، مستمدًّا من خلفيته الماركسية منهجها في قراءة المجتمعات من خلال الصراع الطبقي.

ومحمد شحرور اعتمد في قراءته للنص القرآني على المنهج اللغوي المعجمي في تفسير المفردات، دون النظر إلى سياقات الكلام، وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية (الدين، الإسلام، الرسول، النبي) بتفسير لغوي جديد، يحيل إلى معانٍ جديدة، ثم توليد معانٍ جديدة من هذه الكليات لتفسير فرعيات الدين، واعتمد على المنهج التاريخي في قراءته للسنة.

الحداثة العربية والاستشراق الجديد:

كنا قد أشرنا إلى الدور الاستشراقي في نشأة تيار الحداثة العربي، وقد يتبادر للذهن سؤال آخر عن الدور المعاصر للاستشراق، في ظل انحسار العمل الاستشراقي وندرة الحديث عنه في العقود الأخيرة، هنا لابد من الحديث عن النمط الجديد للاستشراق.

وللتوضيح أذكر أن الاستشراق مر بمرحلتين فارقتين، تغيرت فيهما المسميات والشعارات وطريقة التعاطي، ففي مؤتمر باريس الشهير عام ١٩٧٣م، تقرر إلغاء مسمى الاستشراق وكلمة مستشرق، وتقررت التسمية الجديدة للمؤتمر وهي «المؤتمر العالمي للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال إفريقيا»، يقول برنارد لويس: (ألغى المستشرقون المعتمدون مصطلح مستشرق ورُمي في ركام مزبلة التاريخ)[١].

دعاهم إلى هذه الخطوة الكم الهائل من المعاني السلبية التي أتخمت مفردة الاستشراق، فبات ملازمًا للاستعمار مرادفًا للعداء واللاموضوعية، حتى شعر بعض المنصفين من المستشرقين بالخجل والمرارة إزاء هذه الحال

---

(١) انظر: «الإسلام والغرب»، برنارد لويس، ص (١٥٧).

التي يرتضي فيها المستشرق أن يُستخدم كأداة لأغراض استعمارية، يقول المستشرق الألماني المعاصر «اشتفان فيلد»: (والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة تسمي نفسها مستشرقين سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين. وهذا واقع مؤلم لابد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة)[١].

بدأ التغيير يظهر بشكل تدريجي في مفهوم الاستشراق منذ أواسط القرن العشرين، فبعد أن كان محتكرًا من قِبل فقهاء اللغة (الفيلولوجيين)، والمحترفين في اللغات الشرقية، شهد الحقل كما يؤكد المستشرق السويسري «جاك واردنبرغ»، دخول باحثين من حقول معرفية أخرى، كالمتخصصين في العلوم الاجتماعية، وهي: علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، ودخل أيضًا المختصون في الأدب والفنون[٢].

هذا التغيير أنتج ما يعرف بـ«الاستشراق الجديد»، واتسمت هذه المرحلة الانتقالية (بتوجيه الانتقادات للاستشراق التقليدي الاستعماري، ولنظرية المركزية الغربية، ونظرية التحديث، واتسع مجال الدراسات النقدية عن الاستعمار والاحتلال، كما أصبح الحقل الاستشراقي أكثر وعيًا وقدرة على النقد الذاتي فكريًّا وسياسيًّا)[٣].

وحول تحول المسار الاستشراقي يقول الدكتور حسن حنفي: (إن الاستشراق في النهاية خاضع في نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراته إلى ما يحدث في الغرب من تطور العلوم ومناهجها، وكما كان الاستشراق القديم جزءًا من تاريخ الغرب وتطبيقًا لمناهجه التاريخية الوضعية، فإن الاستشراق الجديد القائم على الفهم والتأويل أيضًا جزء من الثقافة الغربية في دورها الجديد، وامتداد للمناهج المركزة على موضوعات المحيط)[٤].

---

(١) انظر: «الاستشراق»، د. محمود زقزوق، ص (٤٧).

(٢) انظر: «حول الاستشراق الجديد»، الوهيبي، ص (٤٣).

(٣) المرجع السابق (٤٣-٤٤).

(٤) انظر: «العرب والإسلام في مرايا الاستشراق»، بنسالم حميش، حوار مع د. حسن حنفي،

إن الاستشراق القديم يمثل الرؤية الثقافية للغرب الاستعماري، الرؤية التي اصطنعها لثقافتنا وتاريخنا وديننا وحاضرنا، وهي رؤية مشوّهة تحمل على الإسلام وتظلم العروبة وتظلم ثقافتنا، وفي الحقيقة هذه المؤسسة انتهت في السبعينيات، وما نشاهده الآن بعض عظامها الباقية مثل برنارد لويس ومن يشبهه، ضُربت هذه المؤسسة تحت وطأة الثورة في العلوم الاجتماعية، وتحت وطأة تغيُّر علاقات الشرق بالغرب. فإن القصور المنهجي في الاستشراق القديم الذي هو قراءة النصوص وليس قراءة الواقع، أدى إلى ضعفه وانحساره، فظهرت طرائق جديدة شديدة الأهمية والشراسة فيما يسمى الأنثروبولوجيا، وقد استخدم هذا المنهج الجديد لتصفية الحساب مع كل تاريخنا ومع كل نصوصنا[1].

وهنا يتضح لنا أمر مهم لصيق لهذه الدراسة المهتمة بالعلاقة بين المستشرقين والمستغربين ومدى التأثر والترابط بينهما، إذ إن المستغربين واكبوا الاستشراق قديمًا وحديثًا متنكِّبين الطريق ذاته، فعندما تحوَّل الاستشراق عن منهجه القديم تحولوا معه تدريجيًّا لمنهجه الجديد أو ما يسمى بالاستشراق الجديد، مما يدل على الترابط الفكري المنهجي والتبعية التي ارتضاها رموز ومفكرو العرب الحداثيون لأنفسهم.

فعندما رأى المستشرقون ضرورة التحول واعتماد أساليب القراءة الحداثية من الدراسات الإنسانية والاجتماعية، تحوَّل معهم كثير من الحداثيين في عالمنا العربي، وصاروا يستعملون هذه القراءات في تعاملهم مع القرآن الكريم.

ومن المفكرين الذين يصرحون بانضمامهم لمعسكر الاستشراق الجديد «محمد أركون»، بل ويشير إلى انتقاد بعض زملائه المستشرقين الكلاسيكيين له، ويعلل ذلك بعدم فهمهم لما يريد، فعندما يتحدث في كتابه «قضايا في

ص (٢٧٦-٢٧٩)، نقلًا عن «حول الاستشراق الجديد»،عبدالله الوهيبي، ص (٩٩).

(١) انظر: «الصراع على الإسلام»، رضوان السيد، ص (٨) من الملخص.

نقد العقل الديني» عن مصطلح «الظاهرة القرآنية» يقول: (أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بانتقادات بعض زملائي المستشرقين لكتاباتي، فهم لا يستطيعون -أو لايريدون- أن يستوعبوا المنظور النقدي الجديد الذي أنطلق منه عادة. إنه منظور ابستمولوجي[1] يتجاوز منظور الاستشراق الكلاسيكي بعد أن يهضم أفضل ما فيه. وقد أصبح فلاسفة أوروبا الطليعيون يتبنونه، في حين أن جل المستشرقين يرفضون حتى الآن أن يخرجوا من منظورهم الضيق لكي يطلعوا عليه، وهنا بالضبط تكمن معركتي الابستمولوجيا أو المنهجية مع الاستشراق الكلاسيكي)[2].

بل إن من سمات الاستشراق الجديد الظاهرة للعيان الاستعانة بالعقول العربية لدعم الرؤى والأفكار الغربية، بشكل أوضح وأصرح من ذي قبل، حتى أصبحوا كالأجزاء في هذا الحقل، وهذا ما دفع الباحث العراقي «فاضل الربيعي» إلى القول: «إن الوظيفة الحقيقية لغالبية مؤلفات وكتابات النخب العربية العاملة في حقل الاستشراق الجديد هي أن يعاد من خلالها عرض المجتمع العربي كموضوع دراسي وتشريحي قابل للمعاينة من جانب اختصاصيين آخرين»[3].

ويذكر إدوارد سعيد أن العامل الأول الذي ساهم في انتصار الاستشراق الأمريكي هو قدرتهم على إيجاد التكيف بين الطبقة المثقفة والإمبريالية الجديدة، فالتيارات البارزة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى

---

(١) الابستومولوجيا: مكونة من شقين بمعنى علم المعرفة، والابستومولوجيا فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها، انظر: «المعجم الفلسفي»، مراد وهبة، ص (١٢).

(٢) انظر: «قضايا في نقد العقل الديني»، أركون، ص (١٨٦).

(٣) انظر: «ما بعد الاستشراق، الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء»، فاضل الربيعي، ص (١٨٥).

تسترشد بالنماذج الأوروبية والأمريكية، ويشير إلى كثرة الدارسين من العرب في أمريكا وأوروبا وتأثير ذلك عليها[1].

هذا التواطؤ من رموز الفكر الحداثي مع الاستشراق بحلته الجديدة هو ما دفع بعض النقاد إلى أن يطلق عليهم مسمى «المستشرقون الجدد»[2]، أو «الاستشراق العربي أو المستشرقون العرب»[3]، على اعتبار أنهم في خندق واحد مع المستشرقين الغربيين، وتجمعهم بيئة عمل واحدة مشتركة.

هذه المرحلة الأخيرة للاستشراق، وإن كانت تختلف كما أشرنا عن سابقاتها، توسعت لتشمل جوانب عديدة بمناهج مختلفة، وحاولت التحلي بقدر أكبر من الموضوعية والإنصاف، إلا أنها ما زالت تحمل معها عوالق من الماضي القاتم للاستشراق الاستعماري، المليء بالحقد والعداء للإسلام وكتابه ونبيّه، حتى مصطلح «مستشرق» الذي قرروا أن يغيروه ويستبدلوا به ما يقوم مقام الاستشراق، مثل الدراسات الشرقية أو الإقليمية، لكن وكما يقول إدوارد سعيد: «إن المصطلح ما زال يستخدم في عدد من المؤسسات الجامعية، فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه أو بحثه، سواء كان مختصًا بعلم الإنسان (الأنثروبولوجي) أو علم الاجتماع، أو مؤرخًا، أو فقيه لغة (فيلولوجيًا) فهو مستشرق، وما يقوم به هو استشراق. والنقطة الدالة هي أن الاستشراق يستمر في الحياة جامعيًا عبر معتقداته المذهبية، وأطروحاته عن الشرق والشرقي)[4].

ولذلك فإن الاستشراق الكلاسيكي التقليدي لا يزال موجودًا ولم ينقضِ، ومن المستشرقين المعاصرين المنتمين للاستشراق التقليدي،

---

(١) انظر: «الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية»، د. تركي الظفيري، ص (١٢٣).

(٢) مقال بعنوان «المستشرقون الجدد»،أحمد الصويان، مجلة البيان، من موقع الألوكة.

(٣) مقال «الاستشراق الجديد»، الباحث: أحمد الشيخ، موقع قناة الجزيرة، والمقال تفريغ لحلقة البرنامج.

(٤) انظر: «الاستشراق»، إدوارد سعيد، ص (٣٨).

المستشرق البريطاني الأمريكي الشهير «برنارد لويس»[1]، الذي يدّعي الموضوعية، ويحاول التلبس بلباسها، ولكنه في الحقيقة ذو تعصب شديد ضد العالم الإسلامي، وهو صاحب نفوذ كبير لدى الدوائر الحكومية في بريطانيا وأمريكا وإسرائيل.

---

(١) ولد عام ١٩١٦م، وهو مستشرق يهودي الديانة بريطاني أمريكي الجنسية، يعتبر برنارد لويس صاحب أخطر مخطط طُرح في القرن العشرين، أعدّ مخططًا مكتوبًا ومدعمًا بالخرائط لتقسيم المنطقة على أساس عرقي مذهبي، حيث وضعه عام١٩٨٠م في أعقاب تصريحات أدلى بها مستشار الأمن القومي الأمريكي بريجيسنكي، قال فيها: إن المعضلة التي ستعاني منها الولايات المتحدة الأمريكية من الآن فصاعدًا هي كيف ستسعر نيران حرب خليجية ثانية، تستطيع من خلالها تصحيح حدود سايكس بيكو في المنطقة. في هذه اللحظة كلفت وزارة الدفاع الأمريكية «لويس» شخصيًا بوضع مخطط التقسيم، ومنذ ذلك الحين وهو مدرج على رأس السياسات المستقبلية للولايات الأمريكية المتحدة. وجاء في هذا المخطط تقسيم ١٨ دولة عربية إلى مجموعة دويلات صغيرة، تعيش إلى جانب دولة إسرائيل الكبرى.

الفصل الأول

الحداثة العربية – الراعي والرعية

مدخل:

إن دراسة نشأة التيار التغريبي في البلاد الإسلامية والعربية، والوقوف على الأسباب والدوافع لولادة هذا الجسم الغريب في المجتمع المسلم، يندرج ضمن إطار العلاقة بين الإسلام والغرب بشكل عام.

امتد الصراع بين الإسلام والغرب لقرون عديدة، كان الجانب العسكري هو المسيطر والغالب على طبيعة هذا الصراع، وبعد انتهاء الحروب الصليبية والهزيمة التي مني بها الغربيون وطردهم من بلاد المسلمين، عادوا إلى أوكارهم موقنين بأن أسلوب المواجهة العسكرية لا يجدي نفعًا ولا يؤتي ثمارًا، حيث جربوه مرارًا وتكرارًا، غالبًا ما تنتهي بلا نتائج تذكر، بل ربما يؤتي نتائج عكسية.

بعد تلك المرحلة من الصراع بدأ التحول يطرأ على الأسلوب الغربي في مواجهة الإسلام، فانتقل من المواجهة العسكرية إلى المواجهة الفكرية، حيث بدا لهم واضحًا أن سر قوة المسلمين ليس فيما يملكون من ترسانة عسكرية- إذا ملكوها- ولا في الجيوش الجرَّارة ولا في السيطرة على منابع الاقتصاد والمساحات الشاسعة من الأرض، وإنما هو في تلك العقيدة التي يحملها المسلم فتملأ عقله وفكره وقلبه وتجعله أقوى من كل البشر ثباتًا وعزًّا.

المبحث الأول:

الحداثة العربية – الإمداد والاستمداد

اعتمد الغربيون أجنحة ثلاثة[1] تكون هي الرافد الأساس للغزو الفكري البديل عن الغزو العسكري، ألا وهي التنصير والاستشراق والاستعمار، حيث يتولى التنصير الجوانب الميدانية والاجتماعية، ويختص الاستشراق بالجوانب العلمية والأكاديمية، ويكون الاستعمار أداة لهما مذللًا للصعاب أمامهما.

نلاحظ أن الغزو العسكري لم يعد مقصودًا لذاته، وإنما أداة لخدمة الغزو الفكري، المتمثل في الاستشراق والتنصير.

أولًا: بداية مشروع الاستشراق:

اعتبر بعض الباحثين أن وصية الملك الفرنسي[2] بعد انتهاء الحروب الصليبية، هي بداية الاستشراق كمشروع، أي الحث على دراسة الإسلام بعقائده وعلومه، لغرض الطعن فيه والصد عنه، حيث ظهرت بعد هذه

---

(١) كتب الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني كتابًا قيمًا في ذلك أسماه «أجنحة المكر الثلاثة»، دار القلم.

(٢) (وقد ظهرت أخيرًا وثيقة خطيرة تلقي الضوء على تحول الصليبيين من الغزو العسكري إلى الغزو الفكري، وهذه الوثيقة تتضمن وصية القديس لويس ملك فرنسا وقائد الحملة الصليبية الثامنة التي انتهت بالفشل والهزيمة ووقوع «لويس» في أسر المصريين في مدينة «المنصورة»، وقد بذل الملك لويس فدية عظيمة للخلاص من الأسر، وبعد أن عاد إلى فرنسا أيقن أنه لا سبيل إلى النصر والتغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية، لأن تدينهم بالإسلام يدفعهم للمقاومة والجهاد وبذل النفس في سبيل الله لحماية ديار الإسلام وصون الحرمات والأعراض به، والمسلمون قادرون دومًا على الانطلاق من عقيدتهم إلى الجهاد ودحر الغزاة، وأنه لا بد من سبيل آخر، وهو تحويل التفكير الإسلامي وترويض المسلمين عن طريق الغزو الفكري. بأن يقوم العلماء الأوروبيون بدراسة الحضارة الإسلامية ليأخذوا منها السلاح الجديد الذي يغزون به (الفكر الإسلامي)، وهكذا تحولت المعركة من ميدان السلاح إلى معركة في ميدان العقيدة والفكر بهدف تزييف عقيدة المسلمين الراسخة التي تحمل طابع الجهاد وتدفع المؤمنين إلى الاستشهاد)، انظر: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، ص (١٩).

الوصية عدة مشاريع لمواجهة العالم الإسلامي، أعدها باحثون أوروبيون استجابة لطلب الملك الفرنسي لويس التاسع عشر.

وأهم هذه المشاريع ما تقدم به ريموند لول سنة ١٣٠٥م لبابا الكاثوليك المتنقل من روما إلى أفينون بفرنسا البابا إكليمنضوس كلمنت الخامس في ٥ حزيران ١٣٠٥م- ٢٠ نيسان ١٣١٤م، وقد كانت قيمة هذا المشروع الصليبي في أن صاحبه «ريموند لول»، له معرفة باللغة العربية، ودراية كبيرة بطبيعة بعض البلدان العربية الإسلامية، فقد كان مشروعه قائمًا على كسب المسلمين من الناحية الفكرية مع تمسكه بإرسال حملة صليبية قوية إن أمكن ذلك، ثم تجلّت هذه الأفكار بغزو المسلمين وبالطريقة التي كان يراها المنصّر والمستشرق ريموند لول على يد الملك الفرنسي نابليون بونابرت عندما غزا مصر بالطريقة العسكرية والفكرية عام ١٧٩٨م، فتمكّن الاستشراق الصليبي وبدأ يتسلل التغريب للمسلمين منذ ذلك الوقت[١].

وقد سار الأوروبيون في طريق تنفيذ وصية القديس لويس في تزييف العقيدة الإسلامية وامتصاص ما فيها من قوة وجهاد وإيمان عن طريق التفرقة بين العقيدة والشريعة، وتصوير الإسلام بصورة الدين الذي يبذل غاية همه في العبادة كالمسيحية، إلى أن وصلوا إلى الفصل بين الدين والدولة، وفقد المسلمون ذلك السر الخطير الكامن في أصالة عقيدتهم وجوهر دينهم[٢].

لقد جندت الدول الغربية لخدمة الاستشراق أموالًا ضخمة، وفرغت لتلك المهمة أعدادًا كبيرة من الباحثين، في مراكز بحوث خاصة، وكان الاستشراق في مراحله الأولى يتشارك مع التنصير في جوانب كثيرة، بل إن أوائل المستشرقين وبعض مشاهيرهم كانوا قساوسة ومنصرين.

---

(١) مقال للدكتور محمد علي الزيلعي موقع صيد الفوائد بعنوان «الغزو الفكري وأركانه».

(٢) انظر: «الإسلام في وجه التغريب»، مخططات الاستشراق والتبشير، للأستاذ أنور الجندي، ص (٧، ٨).

ثانيًا: الاستشراق يقود الاستعمار

بذل المستشرقون جهودًا ضخمة وأنتجوا دراسات عديدة ومتنوعة، وأصبح لهم حضورهم القوي على الساحة الغربية، حتى صار قادة الرأي وأصحاب القرار في العالم الغربي لا يقدمون رِجلًا ولا يؤخرونها فيما يتعلق بالعالم الإسلامي إلا بعد النظر فيما انتهى إليه المستشرقون في ذلك.

ولهذا فإن الحقيقة تقول إن المستشرقين هم من استدعى الاستعمار الحديث إلى بلاد الإسلام، وفي مطلعه استعمار الفرنسيين لمصر على يد نابليون، حيث كان الاستشراق هو المحرِّض الرئيس لتلك الحملة الغاشمة، بسبب ما رأوه من حركات ودعوات في العالم الإسلامي، تنبئ عن صحوة إسلامية ونهضة عامة في العالم الإسلامي، (وبدراسة الحملة الفرنسية وتحليل تاريخها يتوصل محمود شاكر إلى أمر مهم مفاده أن الاستعمار يتحرك باتجاه البلاد الإسلامية ليس طمعًا في ثرواتها فحسب، وليس بهدف تبشيرها فقط، بل إنه يقرأ مسيرة الأمة الإسلامية من خلال الدراسات الاستشراقية الغربية، فإذا ما وجد محاولة جادة للنهوض بهذه الأمة من كبوتها تحرك لوأد هذا المولود قبل أن يكبر ويعيد ما كان قبل قرون.

وحملة نابليون على مصر أحد الأحداث المهمة التي يرى بعض المستغربين من أبناء المسلمين أنها كانت انطلاقة نحو النهضة، ولذا رأينا قبل شهور احتفالات هؤلاء بذكرى مرور مائتي سنة على دخول نابليون مصر.

وفي بيان حقيقة ما صنعه نابليون- وهو أنموذج استعماري تكرر بشكل أو بآخر- يذكر محمود شاكر أن نهضة مصر الإسلامية بدأت تعم عددًا من الأقطار الإسلامية وذلك في مطلع القرن الحادي عشر، ومن رواد هذه النهضة عبد القادر البغدادي ت١٠٩٣هـ، صاحب «خزانة الأدب» وحسن الجبرتي (الجبرتي الكبير ت ١١٨٨هـ وكلاهما كان في مصر، ومحمد بن عبد الوهاب ت ١٢٠٦هـ في الجزيرة العربية، والمرتضى الزبيدي ت ١٢٠٥هـ

صاحب «تاج العروس» في الهند ومصر، ومحمد علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ في اليمن).

وأرسلت نُذُرَ الاستشراق في بلاد المسلمين إلى أوروبا، مطالبةً إياها بالتحرك قبل فوات الوقت، وكان من هذه الدعوات دعوة الكونت سان بريست، سفير فرنسا في الأستانة ١٧٦٨-١٧٧٨م، والبارون دي توت، الذي عاد من تركيا سنة ١٧٧٦م ناصحًا باحتلال مصر، ومنهم التاجر مجالون الذي أقام في مصر ثلاثين سنة، ثم عاد إلى فرنسا عام ١٧٩٧م، ثم سرعان ما عاد في ركاب حملة نابليون بعد أن قدم تقريرًا ينصح فيه بغزو مصر[١].

ثالثًا: استقلال الاستشراق عن التبشير

وفي مطلع القرن الثالث عشر الهجري (أواخر القرن الثامن عشر الميلادي) عمد المستشرقون إلى تغيير أساليبهم وأرادوا أن يظهروا بمظهر جديد هو ما زعموه من (تحرير الاستشراق من الأغراض التبشيرية)، والاتجاه به وجهة البحث العلمي البحت، فأُنشئت كليات لتدريس اللغات الشرقية في عواصم أوروبا مثل لندن، وباريس، وليدن، وبرلين، وبطرسبرج، وغيرها، وظهرت فيها أقسام خاصة لدراسة اللغة العربية وبعض لغات الشعوب الإسلامية كالفارسية، والتركية، والأردية، وكان الغرض الأول منها تزويد السلطات الاستعمارية بخبراء في الشؤون الإسلامية، ثم أخذ الطلاب المسلمون يؤمون هذه الكليات الأوروبية للدراسة فيها، وبذلك تأثر الفكر الإسلامي بما يلقيه المستشرقون في أذهان هؤلاء المبعوثين من أبناء المسلمين ثم تسلل المستشرقون إلى الدوائر العلمية والجامعات في الدول الإسلامية، بل إلى المجامع العلمية في القاهرة ودمشق وبغداد، وقامت المؤسسات الدينية والسياسية على دعم المستشرقين، وتقديم المنح والمعونات لهم.

---

(١) انظر: «الاستعمار في العصر الحديث ودوافعه الدينية»، د. منقذ السقار، ص (٧). وانظر: «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، محمود شاكر، ص (٨٨-٨٩).

وقد أنشأت الدول الاستعمارية عدة مؤسسات في البلاد الإسلامية التي خضعت لنفوذها لخدمة الاستشراق ظاهريًا، وكان هدفها الحقيقي خدمة الاستعمار والتبشير الكاثوليكي والبروتستانتي، ومن هذه المؤسسات في مصر:

المعهد الشرقي بدير الدومينيكان، والمعهد الفرنسي، وندوة الكتاب، ودار السلام، والجامعة الأمريكية.

وفي لبنان: جامعة القديس يوسف (وهي جامعة بابوية كاثوليكية وتعرف الآن بالجامعة اليسوعية) والجامعة الأمريكية ببيروت، (وكانت تسمى من قبل الكلية السورية الإنجيلية وهي بروتستنتية).

وفي سوريا: مدارس اللاييك، والفرير، ودار السلام، وغيرها، وهكذا في كل الأقطار الإسلامية[1].

بعد هذا الانفصال الظاهري بين التنصير والاستشراق، اختص كل منهما بمجال مختلف عن الآخر، والتخصص غالبًا يؤدي إلى نتائج أكثر فاعلية، حيث إن الاستشراق أخذ صورة البحث العلمي وادَّعى لبحثه الطابع الأكاديمي، أما دعوة التبشير فقد بقيت في حدود مظاهر العقلية العامة، أي: العقلية الشعبية، وبينما استخدم الاستشراق الكتاب والمقال في المجلات العلمية، وكرسي التدريس في الجامعة، والمناقشة في المؤتمرات العلمية العامة، سلك التبشير طريق التعليم المدرسي في دور الحضانة ودور الأطفال والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء[2].

وهذا يعني أن مؤسسة التبشير استهدفت تنصير العامة وذوي الحاجات بما يناسبها من وسائل، واختص الاستشراق بتنصير النخبة والمثقفين، بوسائط علمية وفكرية[3].

---

(١) انظر: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، د. علي جريشة، ص (٢١).
(٢) انظر: «المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام»، محمد البهي، ص (٢).
(٣)انظر: «ماذا يريد الغرب من القرآن؟»، د. عبد الراضي عبد المحسن، ص (١٤١).

وقد لا يعنون بذلك إدخال المثقفين في النصرانية، وإنما يقصد بذلك عموم أساليب وأدوات التأثير، لغرس مبادئ الغرب ومفاهيمه في عقولهم وتشكيكهم في إسلامهم ومبادئهم، فيضمحل انتماؤهم لدينهم وأوطانهم ويصبحون من ذوي الميول الغربية علميًّا وفكريًّا.

تلاميذ الاستشراق وصناعة الجيل التغريبي:

واجه الغربيون إشكاليات كثيرة بسبب وجودهم المباشر في المجتمعات العربية، كونهم أجسامًا غريبة في بيئة غير بيئتها، فيظهر للعامة فضلًا عن غيرهم ما يخفيه هذا الوجود المريب من أهداف تندرج تحت مصالح المستعمرين والغزاة، ولذلك (ظلت أعين المسلمين تنظر دائمًا للإنتاج الاستشراقي بالريبة والحذر، بل غالبًا ما يتعامل معها المسلمون على أنها جهود استعمارية معادية، والحسن فيها استثناء نادر، ولذلك رأى المستعمر أن يصنع لهذه الأمة قادةً من أبنائها يربيهم على موائده، ويعلِّمهم في معاقله، ثم يفيض عليهم من إحسانه، ويمرِّغهم في إنعامه، ويغمسهم في ملذاته، ويسديهم من خيراته، ثم يضفي عليهم من الشهرة والمجد ما يجعلهم محط الأنظار وقادة الأفكار، ورواد الإصلاح، وزعماء التجديد، إنها نصيحة زويمر للمبشرين: (تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة أنفسهم ومن بين صفوفهم؛ لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أغصانها)[١].

وهذا ما فعله الغرب المستعمر فأبرز من أبرز وطمس من طمس وكان الذين برزوا هم الذين أخلصوا لساداتهم المستعمرين، وتحقق هؤلاء السادة من عمالتهم ودناءتهم فجعلوهم نجومًا للأمة يهدونها إلى التغرب ويزينون لها التأورب[٢].

---

(١) انظر: «الغارة على العالم الإسلامي»، شاتلي، ص (٨٠).

(٢) انظر: «العلمانيون والقرآن»، د. أحمد الطعان، ص (١٣٩) بتصرف يسير.

أولًا: بدايات ظهور التيار التغريبي:

إن بدايات ظهور التيار التغريبي في الوطن العربي كانت في لبنان ثم انتقل إلى مصر، حيث استقر وترعرع فيها ثم وصل إلى تونس وبعدها انتشر في بقية الدول العربية.

لقد كان للمسيحيين العرب[1]، في لبنان وسوريا دور بارز في التأثر بالغرب، حيث كان بعضهم يوفدون إلى الجامعات الأوروبية في إيطاليا وفرنسا خاصةً زمن ولاية الأمير فخر الدين الثاني ١٥٧٢-١٦٣٢م، الذي كان على علاقةٍ وطيدةٍ مع البابا في وقته، ومن هؤلاء على سبيل المثال إبراهيم الحاقلاني والمطران جرمانوس فرحات ويوسف السمعاني وغيرهم، وقد أصبح هؤلاء فيما بعد حملة لواء الدعوة إلى القومية[2].

ثم توالى فتح المدارس الأجنبية في لبنان وكثرت وانتشرت وازداد مرتادوها والمعجبون بها وبما فيها من علوم غربية وجديدة على مجتمعاتنا، وتخرج منها أعداد غير قليلة متأثرين بما فيها من أفكار ونظريات غربية، «ومنهم فرح أنطون الذي تخرج من مدرسة كفتين»[3].

وقد نجح بعد ذلك المستشرقون والمبشرون في الجامعة الأمريكية في بيروت في صناعة الرهط الأول من العلمانيين، حيث تخرج من هذه الجامعة مجموعة من التغريبيين الكبار، منهم شبلي شميل ثم يعقوب صروف وفارس نمر ثم جرجي زيدان صاحب مجلة الهلال[4].

---

(١) قام المسيحيون العرب بأدوار تغريبية مهمة، وخاصةً فيما يتعلق بالدعوة للقومية، ودمج كل العرب تحت عنوان واحد بغض النظر عن الانتماء الديني، انتشرت هذه الدعوات عقب سقوط الخلافة كبديل لها، وكان المستشرقون يباركون هذه الجهود، فنجد مثلًا المستشرق «هاملتون جب» يثني على أدوارهم، فيقول: «ويحسن أن أشير إلى الدور الذي لعبه الكتّاب المسيحيون في الصحافة والأدب في مصر، ومن أروع الأمثلة على ذلك مجلتا الهلال والمقتطف، أما في العراق فإن جناب الآب انستاس الكرملي بمجلته «لغة العرب» أشهر من أن يُذكر»، انظر: «وجهة الإسلام»، جب، ص (١٠١).

(٢) انظر: «العلمانيون والقرآن»، للطعان، ص (١٣١-١٣٢) مختصر.

(٣) انظر: «المرجع السابق»، ص (١٣٣).

(٤) انظر: «العلمانية وانتشارها»، للقاسمي، ص (٢٢١).

ولما كان لمصر من الثقل والحضور على الساحة العربية والإسلامية، والدور الثقافي الريادي الذي تطّلع به، فقد انتقل كثير من هؤلاء التغريبيين من لبنان إلى مصر بإرادة غربية مباشرة أو غير مباشرة[1]، واستقر كثير منهم هناك وأكمل مشروعه التغريبي.

قبل تلك الفترة دخل نابليون الأراضي المصرية عام ١٧٩٨م، ورزحت تحت الاحتلال العسكري الفرنسي الذي صاحبه هذه المرة غزو العقول، حيث استفاد نابليون من تجارب الحروب الصليبية السابقة ونتائجها،

(١) بعد أن رأى المستعمرون تغيُّر الأوضاع في لبنان وسوريا في تلك الحقبة وهي منتصف القرن التاسع عشر، وعدم صلاحيتها لإتمام المشروع التنصيري والتغريبي بسبب كثرة الطوائف والعرقيات وعدم الاستقرار، افتُعلت أمور وحوادث في الشام، ومن أشهرها أحداث ١٨٦٠م ووقعت مجازر كبيرة في لبنان امتدت إلى دمشق، بين الدروز والموارنة راح ضحيتها عشرات الآلاف، ينقل الدكتور «محمد عمارة» عن الشيخ «عبدالرحمن الكواكبي» كشفه لأصابع الاستعمار الإنجليزي والفرنسي في هذه الفتنة الطائفية، الذي خطط لها ودبرها، انظر: «العرب والتحدي»، ص (٢١١)، حدثت على إثرها موجة ظاهرة لهجرة الشوام إلى مصر، حيث توافقت مع الاحتلال البريطاني لمصر بعد إخماد ثورة عرابي، واستقرار مصر، مما جعلها كالملجأ لهؤلاء المثقفين وعوائلهم.

كتب الباحث اللبناني المؤرخ «د. مسعود ضاهر» عن هذه الظاهرة كتابه «هجرة الشوام: الهجرة اللبنانية إلى مصر»، تناول جوانب عديدة، منها دور العائلات المسيحية التي لعبت دور الوسيط مع سيطرة المستعمر لامتلاكهم اللغة العربية إلى جانب الفرنسية والإنجليزية التي كان يفتقدها المصريون، وتحدث عن دور الشوام في تحديث المجتمع المصري وعصرنته وإدخال الحداثة إليه، ويحدد الكتاب أسماء عائلات معينة وجدت اهتمامًا وحضورًا في مصر، مثل عائلة آل كنعان وآل صوصة وآل زيدان وآل السكاكيني وآل فرح وآل بطرس النجار وآل صباغ وآل صابات وآل صروف وآل ثابت وآل نمر وآل سلهب، ثم يذكر أبرز الأسماء في مجال الصحافة والإعلام، مثل آل تقلا سليم وبشارة المؤسسين لصحيفة الأهرام، أكبر مؤسسة صحفية في مصر إلى اليوم وهي ذات التوجهات القومية، وكذلك آل زيدان وعميدهم جرجي زيدان ومؤسسة مجلة الهلال، ويعقوب صرّوف وفارس نمر مؤسس جريدة المقتطف وجريدة المقطّم الموالية للإنجليز، والشيخ رشيد رضا، مؤسس مجلة المنار. وتحدث عن دور أنطون مارون وفؤاد الشمالي في تأسيس الحزب الشيوعي المصري، وعن وجود انطباع سائد لدى المصريين عن تبعية أغلب الشوام وولائهم للسلطة الحاكمة وطنيةً كانت أم محتلة، وبخاصةٍ الأثرياء والمثقفين. انظر: «تقريراً عن هذا الكتاب»، في صحيفة القبس بتاريخ ١١/ ١/ ٢٠١٠.

فجعل الاستعمار أداة للغزو الفكري، فاصطحب معه كثيرًا من المفكرين والعلماء والباحثين، وبسط في مصر مظاهر الحياة الغربية من سلوك وأخلاق وعادات وأزياء، واهتم بغرس الفكر الوافد في عقول وأدمغة المستجيبين والمعجبين بالحضارة الغربية من مثقفي مصر، وفي المقابل حارب علماء الدين وقتل عددًا كبيرًا منهم وضيّق على كثيرٍ من مظاهر الدين الإسلامي وشعائره وأنشطته.

وبعد خروج الفرنسيين استولى محمد علي على الحكم في مصر، وأهم ما ينسب إليه بعثاته التي أرسلها إلى فرنسا وكان الشيخ رفاعة الطهطاوي على رأس البعثة الأولى.

ثانيًا: باكورة الأثر الاستشراقي في مصر:

عاد الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي من باريس بعد خمس سنوات (١٨٢٦-١٨٣١)، ينادي بالفرعونية (وهي في ميزان الإسلام جاهلية وعصبيَّة منتنة)، ينادي بها بديلًا عن الإسلام[١].

وقد كتب أبو الحسن الندوي رحمه الله عن تلك الفترة تحت عنوان (صدى أفكار المستشرقين في مصر) يقول: (ورجع كثير من الجامعيين متشبعين بروح الغرب يتنفسون برئة الغرب ويفكرون بعقله ويرددون في بلدهم صدى أساتذتهم المستشرقين، وينشرون أفكارهم ونظرياتهم بإيمان عميق، وحماسةٍ زائدة، فلا يقرأ إنسان لعالم مستشرق في الغرب بحثًا ولا يعرف له نظريةً إلا وجد أديبًا أو مؤلفًا في مصر يتبنى هذه النظرية بكل إخلاص، ويشرحها ويدعو إليها بلباقة وبلاغة، مثل (بشرية القرآن) و(فصل الدين عن السياسة) وأن (الإسلام دين لا دولة)... إلخ[٢].

---

(١) انظر: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، ص (٦٥).
(٢) انظر: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، أبو الحسن الندوي، ص (١١٥).

ولقد حرص المستشرقون على كسب الأنصار واستخدام الأتباع لترديد مفترياتهم على الإسلام، وافتعال معارك حول عقائده وآدابه ومختلف أحكامه، لتعميق المفاهيم التي يريدون فرضها، وترسيخها في الأذهان، وتوسيع دائرة الانتفاع بها.

وعملت «حركة التغريب» في جملة ميادين، بدأ العمل فيها غربيون نزلوا إلى المعركة ووصلوا للقمة، ثم سلّموا مقاليد الأمور من بعد إلى كُتّاب من العرب والمسلمين، حتى يبعثوا الثقة في نفوس المواطنين إلى الصوت الأليف الذي يجد الصدى، وفي كل ميدان من ميادين العمل كان النفوذ الأجنبي يجد من يعاونه من أبناء الأوطان، وإذا كان هجومه على الدين قاسيًا، فإن من المؤسف أن نجد كثيرًا ممن حمل لواء هذا الهجوم من الذين ثُقِّفوا أول الأمر ثقافةً إسلاميةً وكانت اللغة والدين في الأغلب هما الميدانين الكبيرين للعمل البعيد المدى، وإن كان التغريب لم يترك ميدانًا دون أن يوغل فيه ويسممه ويبعث فيه الشك[1].

ولم يمضِ وقت طويل حتى اعترف كُتَّاب الغرب بحركة التغريب وجاؤوا يبحثون مدى ما وصلت له وما حققته من أهداف؟. وقال جب في كتاب «وجهة الإسلام»: «إن حركة التغريب كانت بعيدة المدى بإنزال الإسلام عن عرشه في الحياة الاجتماعية»[2].

ثالثًا: التبعيَّة الفكريَّة وبرنامج صناعة المستغرب:

إن هذا الطابور الخامس من المثقفين الذين أفرزتهم المرحلة من الباحثين المسلمين (الجالسين تحت أقدام المستشرقين كما وصفهم إدوارد سعيد)[3] الذين رددوا الأطروحات الغربية نفسها، كان لهم أثرٌ بالغ في محيط ثقافي

(١) انظر: «التغريب أخطر التحديات في وجه الإسلام»، أنور الجندي، ص (١١).
(٢) نقلًا عن المرجع السابق، ص (١١).
(٣) انظر: «الاستشراق»، إدوارد سعيد، ص (٣٢٠).

واسع، مثل: طه حسين بكتابه«في الشعر الجاهلي»، ومحمد خلف الله بكتابه «الفن القصصي في القرآن»، ومحمد أركون بكتابه «الفكر العربي» وبحثه المنشور عام١٩٧٧ «مسألة صحة نسبة القرآن إلى الله»، ونصر حامد أبو زيد بكتابه«مفهوم النص»...إلخ(١).

يعتبر ما يقوم به هؤلاء من ترديد لشبهات وآراء المستشرقين الطاعنة في أصول الإسلام وأحكامه وعقائده خيانةً عظيمةً للأمة وللدين الإسلامي، وأنموذجًا صارخًا للتبعيَّة، وقد أجاد الدكتور محمد عمارة حين وصف هذه التبعية بـ(عمالة فكرية وحضارية)(٢).

حيث إن قصارى ما يقوم به هؤلاء المستغربون لا يتعدى كونه اجترارًا لآراء وأفكار المستشرقين، مع حرصهم على بعض الإضافات لإضفاء طابع عربي أو إسلامي على كتبهم وبحوثهم، يقول الباحث صلاح الزيات عن كتاب «النص المؤسس ومجتمعه» لمؤلفه «خليل عبد الكريم»، حيث تناوله بالدراسة والنقد، يقول في مقدمته: (فليس في هذا الكتاب إلا جهلٌ مصفوفٌ وكذبٌ ملفَّقٌ، دعاوى قَمَّهَا صاحبُها مما قاءه المستشرقون الأعاجم، ومزجها بشيء من الظلم والكبر)(٣).

نعم إن هذه النخبة المستغربة ما هي إلا صنعة غربية محضة، أرادها الغرب فصنعها كما يشاء، واستعملها فيما يشاء، وقد صرَّح بعض الغربيين بهذا، ومن ذلك أن الفيلسوف الوجودي الشهير«جان بول سارتر» صدّر كتاب فرانس فانون «معذبو الأرض» بكلمة كشف فيها عن برنامج صناعة العلماني أو المستغرب،حيث يقول: (كنا نُحضر رؤساء القبائل وأولاد الأشراف والأثرياء والسادة من إفريقيا وآسيا ونطوف بهم بضعة أيام في أمستردام ولندن والنرويج وبلجيكا وباريس، فتتغير ملابسهم ويلتقطون

---

(١) انظر: «ماذا يريد الغرب من القرآن»، د. عبد الراضي عبد المحسن، ص (١٤٥).
(٢) انظر: «الإسلام بين التنوير والتزوير»، د. محمد عمارة، ص (٩٧).
(٣) انظر: «الوعد المنجَز في نقد النَّصِّ المؤسَّس»، صلاح الزيات، ص (٣).

بعض أنماط العلاقات الاجتماعية الجديدة، ويتعلمون طريقةً جديدةً في الزواج، ويتعلمون لغتنا وأساليب رقصنا وركوب عرباتنا، وكنا ندبر لبعضهم أحيانًا زيجات أوروبية ثم نلقنهم أسلوب الحياة الغربية. كنا نضع في أعماق قلوبهم الرغبة في أوروبا ثم نرسلهم إلى بلادهم، وأي بلاد كانت أبوابها مغلقة دائمًا في وجوهنا ولم نجد منفذًا إليها كنَّا بالنسبة لها رجزًا ونجسًا، ولكن منذ أن أرسلنا المفكرين الذين صنعناهم إلى بلادهم كنا نصيح من أمستردام أو برلين أو باريس: «الإخاء البشري»، فيرتد رجع أصواتنا من أقاصي إفريقيا أو شمالها أو الشرق الأوسط. كنا نقول: ليحل المذهب الإنساني أو دين الإنسانية محل الأديان المختلفة، وكانوا يرددون أصواتنا هذه من أفواههم، وحين نصمت يصمتون إلا أننا كنا واثقين من أن هؤلاء المفكرين لا يملكون كلمةً واحدةً يقولونها غير ما وضعنا في أفواههم[١].

لقد بلغ مدى الاستغراب ببعض المستغربين ألا يعرف نفسه ولا يُقوّمها إلا من ألسنة الآخرين، وحقيقة ذاته يبحث عنها في كتابات المستشرقين، ويعتبر نفسه موضوعًا تحت مجهر الاستشراق[٢]، وهو مسرور جذلان ينتظر النتائجَ بفارغ الصبر، فإن قيل له خيرٌ حمِد الله، وإن قيل له غير ذلك لام نفسه وأمته، وهذا هو أقبح أنواع التغرب، بل إنه طاعون التغرب[٣].

رابعًا: المستشرقون وظهور حركات التجديد والإصلاح:

اضطر المشروع الاستشراقي للتوغل أكثر، فلم يقصر عمله على التيارات العلمانية والليبرالية وأشباهها فقط، بل تعدى ذلك، ورأى أنه لابد أن يطال التغيير التيارات الإسلامية باعتبارها هي الفاعلة على الأرض

---

(١) انظر: «معذبو الأرض»، فرانز فانون ترجمة د. سامي الدروبي و د. جمال أتاسي، المقدمة لسارتر، ص (٣).

(٢) انظر: «الابتلاء بالتغرب»، جلال آل أحمد، ص (١٠٠).

(٣) المرجع السابق، ص (١٤١).

وذات الجماهيرية الأكبر، ولكنه مكث فترة من الزمن يتردد في خوض هذه المعركة لغرابتها ووعورة مسالكها، لأن طبيعة هذه التيارات ترفض التأثير الأجنبي، ولا تتواءم إطلاقًا مع كل ماله صلة بالغرب.

لكن الغرب المتمثل في المستشرقين، استطاع أن يجد طريقةً مختلفةً يتعامل بها مع هذا النوع من التيارات والأفكار، ليتمكن من إجراء تغيير في مسارها يلج من خلاله.

إنها دعوى التجديد والإصلاح..

يقول أبو الحسن الندوي: (وقد شعر المستشرقون بعد تجربة طويلة امتدت نحو قرنين أن الطريقة التي مارسوها في تطوير عقلية المسلمين، وتسييرها وفق المُثل الغربية والاتجاهات المادية لم تنجح حق النجاح وعثروا على الخطأ الأساسي الذي سبب لهم بعض الإخفاق، وجعل جهودهم لم تثمر كل الإثمار، بل واجهت في بعض الأحيان ردَّ فعل عنيفًا من الأوساط الإسلامية كان خطرًا من وجهة نظر الدعوة التبشيرية، فما زالوا يستعرضون جهودهم ونتائجها وتأثيرها في ضوء التجربة والواقع، حتى توصَّلوا إلى أن يغيروا في طريقتهم وأساليب دعوتهم تغييرًا أساسيًّا، وذلك بأن يُقدِّموا للإسلام تعبيرات جديدة ويدعوا إلى حركة إصلاح ديني بدلًا من أن يغيروا عقلية المسلمين ويقوموا بتطويرها وأن تنال جميع حركات التجديد والإصلاح الديني حيثما وجدت تشجيعًا وتأييدًا منهم)[1].

ثم إنه عضَدَ ما قال بقول أحد الكتَّاب الغربيين، يقول: يتوقع من المبشرين في الأقطار الإسلامية في ظرف عدة أعوام أن تثمر جهودهم عن تجديد الإسلام وتطويره أكثر من تطوير عقلية المسلمين وتغييرهم، ومما لا شك فيه أن هذا المجال واسع مفتوح للعمل لا يغفل عنه في أي حال[2].

يطلق على هذا الطور «المدرسة الإصلاحية» وتعد شخصية الشيخ محمد عبده الشخصية الأبرز فيها، وهي أول توجه نحو الإصلاح

---

(١) انظر: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، الندوي، ص (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق، ص (٢٠٥) نسبه لكتاب towards understandingislsm.

والتجديد في العصر الحديث يُخالف أو يُغاير ما كان عليه المسلمون السابقون، ولم يكن كل ما جاء في تراث هذه المدرسة خطأً وضلالًا، لكن كانت فيه مادة كثيرة فاسدة.وجل ما يتحدث به المجددون المعاصرون أصوله موجودة في تراث محمد عبده"[1].

ومن رجالات هذه المدرسة كل من: رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي، وغيرهم كثير.. وهم متفاوتون مختلفون بين مقلٍّ ومكثر، لكن تجمعهم فكرة التجديد والإصلاح، وهي كما رأينا فكرة غربية تندرج تحت المشروع الاستشراقي الكبير.

وقد ظهر جليًّا الأثر الاستشراقي على رموز هذه المدرسة الإصلاحية، حيث تطرقوا لقضايا لم يكن الحديث عنها من قبل، ومنها: التقريب بين الأديان، وتفسير الجهاد على أنه لدفع العدوان فقط، وإنكار جهاد الطلب، وتوهين موضوع الولاء والبراء، كما تم تقديم شروح لبعض الأمور الغيبية: كمعجزات الأنبياء، والسحر، وعالم الجن والشياطين من منظِّري العلم التجريبي الذي لا يؤمن بشيء وراء الحس، مما ترتب عليه تأويل هذه المسائل تأويلًا أدى إلى إنكار حقيقتها "[2].

وقد يقول قائل:"إن في هذا الكلام مغالطة كبيرة وافتئاتًا على هؤلاء، فهم علماء الأمة وقادتها ولهم جهود كبيرة.. إلخ، فنقول: نحن لا نتكلم عن نواياهم وما في قلوبهم فأمرهم إلى الله. ولكن الحقيقة تقول إنهم كانوا بوابة ولج منها كثير ممن جاء بعدهم وتجرأ على ثوابت الأمة وأصول دينها، فالتجديد والإصلاح الذي قاموا به يعد كسرًا لباب يصعب إغلاقه، إذ أصبح كل من أراد أن يقول شيئًا فليقله مهما كانت غرابته، وعذره في ذلك أن فلانًا وفلانًا من العلماء والمشايخ المذكورين قالوا مثله أو قريبًا منه.

---

(١) انظر: «تجديد الخطاب الديني»، محمد الشريف، ص (٦٠).

(٢) المصدر السابق، ص (٦٠).

ولو ضربنا مثالًا على ذلك بتلاميذ الشيخ محمد عبده، فسنجد النتائج الباهرة..

من تلاميذه «قاسم أمين» صاحب كتاب «تحرير المرأة»[1]، وكتاب «المرأة الجديدة»، والذي قاد الدعوة إلى تحرير المرأة.

ومن تلاميذه «سعد زغلول» الذي ساهم في نشر كتاب قاسم أمين السابق، وكانت زوجته صفية زغلول هي أولى المبادِرات بنزع الحجاب وتمزيقه في مسيرة مشهودة، تنفيذًا لتوصيات (المرأة الجديدة).

ومن تلاميذه «طه حسين» وأظن وجود مثل هذا الاسم ضمن قائمة التلاميذ يكفي لأخذ انطباع عن منهج الشيخ وآثاره، ومما يُذكر أن طه حسين كان معجبًا بشدة بالشيخ محمد عبده، ويتخذ منه مثالًا في الثورة على القديم والتحرر من التقاليد.

وصل الاستغراب بالشيخ وتلاميذه حدًّا جعل اللورد كرومر يقول عنهم: (إنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي)[2].

ويقول أيضًا نيومان في كتابه «بريطانيا العظمى» عن أتباع الشيخ محمد عبده: (وكان برنامجهم فوق ذلك يشجع التعاون مع الأجانب لإدخال الحضارة الغربية إلى مصر، وهذا هو ما جعل كرومر يحصر فيهم أمله في قيام الوطنية المصرية، وهذا أيضًا هو السبب في تعيينه سعد زغلول باشا وزيرًا للمعارف)[3].

بل إن الشيخ محمد عبده لم يستطِع العودة إلى مصر بعد أن نفاه الخديوي توفيق إلا بشفاعة اللورد كرومر، وقد ذكر هذا في كتابه مصر الحديثة: (إن

---

(١) يذهب كثير من الباحثين إلى أن للشيخ محمد عبده يدًا في كتاب تحرير المرأة، انظر: «تجديد الخطاب الديني»، ص (٦١) نقلًا عن كتاب عودة الحجاب، (١/ ٣٩-٧٣).

(٢) انظر: «مصر الحديثة»، اللورد كرومر، ص (١٧٩).

(٣) نقلًا عن كتاب «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، الندوي، ص (١٠٨).

العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطاني)[1].

وعندما ساءت العلاقة بينه وبين الخديوي عباس وكان وقتها يشغل منصب المفتي، وهَمّ بعزله من الإفتاء، صرح اللورد كرومر: (إنه لا يوافق على عزله من الإفتاء مهما كانت الأحوال، مادام موجودًا)[2].

لم يتولد كل هذا الحرص من فراغ، مع ملاحظة أن الشيخ محمد عبده كان في بداياته معاديًا للاحتلال، ولكن فيما بعد تغيرت الأوضاع وأصبح مهادنًا، بل مواليًا وصديقًا ومحبًا للإنجليز كما مر معنا.

وقام محمد عبده برد الجميل، فعندما استعمر الإنجليز بلاد الهند، قام المسلمون هناك بثورة عارمة لطردهم، فما كان منه إلا تبرير الوجود الإنجليزي في الهند على أنه لمنفعة المسلمين، وأن الأولى مسالمة الإنجليز وعدم مقاومتهم[3].

وكان يقول إن الإنجليز خصوم شرفاء معقولون، يمكن التفاهم معهم[4].

وفي عام ١٩٠٣م؛ قام محمد عبده بزيارة تونس والجزائر لينصح المسلمين بمسالمة الحكومة الفرنسية المستعمرة[5].

ولو عدنا لأستاذ الشيخ محمد عبده وشيخه «جمال الدين الأفغاني»، فرغم محاربته للاستعمار إلا أنه كان على صلة بالمستعمرين، ويتوافق مع المستشرقين في كثير من آرائهم حول الإسلام، وتدور حوله كثير من الشكوك، حتى ظهر كتاب «حقيقة جمال الدين الأفغاني» ومما أُثبت أنه ليس

---

(١) انظر: «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، أحمد أمين، ص (٣١٠).

(٢) المرجع السابق، ص (٣٢٠).

(٣) المرجع السابق، ص (١٢١).

(٤) المرجع السابق، ص (١٢٣).

(٥) انظر: «طه حسين مفكرًا»، عبدالمجيد المحتسب، ص (٢٨).

أفغانيًّا وإنما إيرانيٌّ شيعي المذهب، ولد في أسد آباد، وتعلم في إيران ثم انتقل للنجف ثم إلى أفغانستان ثم الهند ثم مصر، وقال: «انتسبت للأفغان للتمويه على تشيّعي[1]».

بهذا يتضح لنا أن هذه المدرسة الإصلاحية، كانت وبالًا على الإسلام والمسلمين، حتى لو صحت نوايا أصحابها أو كانت لهم جهود دينية، وقد أجاد المستشرقون في صياغة أفكارها وبلورة منهجها بما يتوافق مع المنظور الغربي وأصبحت على وئام معه، وقد نفذ أصحابها ما يراد منهم بعلم أو بغير علم.

(١) انظر: «حقيقة جمال الدين الأفغاني»، د. عبد النعيم حسنين، ص (٩-١٤).

المبحث الثاني

الاهتمام الغربي بالنخب الفكرية المستجيبة

توطئة:

مر معنا في المبحث السابق أن الغرب اهتم بصناعة جيل من المستغربين، يعملون لمصلحته ولنشر أفكاره وتنفيذ مشاريعه، جيل يؤمن بتقدم الغرب ورقيّه، وضرورة اللحاق بركب الحياة الغربية وفلسفتها، وأوكل تلك المهمة (صناعة المستغربين) بالدرجة الأولى للمستشرقين، وللأسف أنهم نجحوا في ذلك إلى حدٍّ كبير.

ونحاول في هذا المبحث تتبع بعض تفاصيل صناعة هذا الجيل التغريبي، كيف بدأت؟ وما أسبابها ومظاهرها؟، وطريقة الغرب في الإفادة منها.

أسباب الاهتمام الغربي بالمستغربين ومظاهره:

يعلم المستشرقون جيدًا أنه من الصعوبة بمكان استمالة شخصية الإنسان المسلم، ليحيد عن مبادئه وينحرف عن طريق الدين القويم، فقد استقر في قناعة الغرب خلال قرون طويلة ومن خلال تجارب كثيرة متتالية اعتقاد سائد أن عامة المسلمين يتميزون بقوة العقيدة ورسوخها في قلوبهم، ويظهر عليهم الانتماء لدينهم، ويعتزون بذلك، فضلًا عن خاصتهم كالعلماء والدعاة والمفكرين.

ولهذا فإنهم عندما أرادوا غزو المسلمين فكريًّا واحتاجوا لتكوين طبقة من داخل المجتمع المسلم تؤازرهم، وتتبنى أفكارهم وتساعد على نشرها في أوساط المجتمع حرصوا على انتقاء هذه الطبقة بعناية فائقة حتى تتماشى مع مشروعهم التغريبي.

أولًا: أوصاف فئة المستغربين وأسباب الاهتمام بهم:

عندما انخرط المستشرقون في مشروعهم الكبير ومنه صناعة الجيل الاستغرابي، لم يجدوا صعوبة في ذلك، ولم تواجههم تلك العقبات التي عادةً

ما تحضر في مثل هذه المشاريع المتعلقة بتغيير أفكار الناس والوصول إلى استمالة عقولهم، بل وجدوا نخبةً سهلةً لينة، استجابت لما يصبون إليه، وليس ذلك لما يمتاز به هؤلاء من مرونة فكرية مثلًا، أو تقبُّل وتطلُّع للحوار الحضاري وما أشبه ذلك، وإنما هو لافتقارهم للأساس الصلب الذي يمنعهم من التزحزح عن مبادئهم الأصيلة المستمدة من نور الإسلام وعقائده.

وفي أحيان كثيرةٍ تكون الغفلة والسذاجة التي يوصم بها بعض هؤلاء المستجيبين هي سبب اختيارهم، وقد صرح بذلك بعض المستشرقين وأنهم يستهدفون مَن هذه أوصافهم ليكونوا أداة سهلة يمكن التحكم فيها بحسب الأهداف والمصالح، يقول المستشرق شاتلي مخاطبًا المستشرقين: (عليكم أن توجهوا جهود هدمكم إلى نفوس الشباب المسلم والأمة الإسلامية، بإماتة روح الاعتزاز بماضيهم وتاريخهم، وكتابهم القرآن، وتحويلهم عن كل ذلك بواسطة نشر ثقافتكم وتاريخكم ونشر روح الإباحية، وتوفير عوامل الهدم المعنوي، وحتى لو لم نجد إلا المغفلين منهم، والسذج البسطاء لكفانا ذلك، لأن الشجرة يجب أن يتسبب لها في القطع أحد أغصانها)(١).

لقد وجد المستشرقون قومًا خواءً، لا انتماء لديهم لدينهم وأمتهم، إلا انتماء الأسماء والأوطان، فضلًا عن التمسك الأمثل بتعاليم الإسلام والدفاع عنه، فسهَّل ذلك على المستشرقين مهمتهم، ولم يجدوا مشقة في اجتذاب كثير من بني جلدتنا إلى أفكار أرادوها ونظريات أعدوها للطعن في مسلمات الدين وأصوله.

إن الاهتمام الغربي بهذه الفئة اهتمام براجماتي بحت، يدور خلف مصلحته، حيث وجدت، وقد وجد الغرب أن هذه الفئة تُحقق له ما يريد لسببين رئيسين:

الأول: أنها تنتمي للمجتمع نفسه المراد تغييره وتغريبه، فلن يبدو

---

(١) انظر: «الغارة على العالم الإسلامي»، للمستشرق شاتلي، ص (٨٠).

مستغربًا إذا سعى هؤلاء لأي تجديد أو إصلاح أوما شابه، فالتغيير من الداخل يكونِ غالبًا مقبولًا واعتياديًّا بعكس التغيير المفروض من الخارج فإنه يكون محلًّا للريبة والشك.

الثاني: أن أولئك القوم في نظر عامة الناس رموز ومثقفون وقدوات، يرونهم أعلم من غيرهم وأفهم لمصالح مجتمعهم، فتكون أفكارهم ومشاريعهم مقبولةً مستساغة لدى المجتمع، فهم محط الأنظار وعليهم تُعقد الآمال.

لقد أحسن الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني حينما عنون لهذا المشروع الاستشراقي المتمثل في صناعة الجيل المستغرب بـ«تسخير الجيش الجديد من أبناء الأمة»، ثم كتب تحت هذا العنوان: (وحين يستطيع الغزاة تنشئة أجيالٍ من أبناء المسلمين على ما أرادوا من تفريغ وملء، يهون عليهم جدًّا استئجار هؤلاء، أو تسخيرهم، أو دفعهم من وراء حجاب، لهدم ما تبقّى من الإسلام في أمتهم، وللإمعان في تجزئتها وتبديد طاقاتها، بقوة وعنف، وبطريقة جريئة صريحة وقحة، لأنهم من أبناء الأمّة، ولهم في العُرف العامِّ الحقُّ في الإصلاح والتغيير، وهم الطبقة المثقفة التي يظنُّ الجهلة من عامة المسلمين أنها العليمة الخبيرة بخير الأمة ومصالحها، والعليمة الخبيرة بسياستها وإدارة شؤونها.

والواقع المرُّ المعاصر من تاريخ المسلمين، قد أثبت أنَّ هؤلاء قد كان لهم دورٌ في هدم الإسلام وتجزئة المسلمين وتبديد طاقاتهم، أكبر وأخطر من الدور الذي قام به الأعداء الأصليّون بصورة مباشرة.

لقد فاق التلاميذ أساتذتهم في تحقيق الأهداف التدميرية[1].

---

(١) انظر: «أجنحة المكر الثلاثة»، عبدالرحمن حبنكة الميداني، ص (٢٥٨).

ثانيًا: صور الاهتمام الغربي بالمستغربين ومظاهره:

ولكي تتم هذه العملية وهي صناعة الجيل التغريبي على أكمل وجه، ركز الغربيون والمستشرقون بشكل خاص اهتمامهم بهذه الفئة المستجيبة من مفكري الأمة وعلمائها وأدبائها، وشمل هذا الاهتمام جوانب عدة، رغبة منهم في إتمام الاحتواء، وزيادة في الترغيب وإمعانًا في الجذب، يبتدئ غالبًا في تقوية العلاقات أثناء الدراسة الجامعية الأولية والعليا، فيُظهر المستشرق اهتمامًا أكبر بذلك المستجيب أكثر من غيره، ويعطيه من وقته، ويكثر امتداحه، وقد توكل إليه بعض الأعمال والأبحاث، لتزيد العلاقة ويطول التتلمذ، ثم يتوج ذلك بترشيحه للابتعاث الخارجي، لتتم عملية الغسل الدماغي بشكل أدق وأعمق وأشمل.

ومن جوانب الاهتمام التي يوليها المستشرقون لرموز التيار التغريبي، هو الإشادة بهم في كل المحافل وعلى كل الأصعدة وإظهارهم كقادة للمجتمع ورموز للفكر والحضارة، وإطلاق الألقاب العلمية مثل عميد الأدب العربي «طه حسين»، وأستاذ الجيل« أحمد لطفي السيد» وغيرهما، والترويج لكتبهم ومؤلفاتهم، ودعوتهم لحضور المؤتمرات المهمة مثل المؤتمرات الاستشراقية، وقد تناول محمد محمد حسين شخصيات المشاركين في هذه المؤتمرات، فذكر أنهم يندرجون تحت التصنيفات الآتية[1]:

١. قسس يحترفون التبشير.

٢. سياسيون يعملون في وزارات الخارجية الغربية.

٣. الغربيون الذين يعرفون البلاد العربية.

٤. المسلمون الأمريكيو الثقافة والذين لهم القدرة على توجيه التفكير في بلدهم، فهم إما أستاذ جامعي أو رئيس تحرير أو وزير معارف.

ونلاحظ النوع الرابع هو المقصود، وهم المندرجون تحت صنف المستغربين.

---

(١) انظر: «الإسلام والحضارة الغربية»، محمد حسين، ص (١٢٤-١٢٧).

حاول المستشرقون الإفادة بكل الطرق والوسائل من جميع أطياف المستغربين، سواء كانوا من المحسوبين على التيار العلماني أو التيارات الإسلامية التي أبدت تعاونًا واستجابة ولو بشكل جزئي، وقد أوردتُ في المبحث السابق كيف اهتم الاستعمار برواد المدرسة الإصلاحية واحتفى بهم، حيث وصل الاستغراب بالشيخ محمد عبده وتلاميذه حدًّا جعل اللورد كرومر يقول عنهم: (إنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يُقدَّم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي)[1].

ويقول نيومان في كتابه «بريطانيا العظمى» عن أتباع الشيخ محمد عبده: (وكان برنامجهم فوق ذلك يشجع التعاون مع الأجانب لإدخال الحضارة الغربية إلى مصر، وهذا هو ما جعل كرومر يحصر فيهم أمله في قيام الوطنية المصرية، وهذا أيضًا هو السبب في تعيينه سعد زغلول باشا وزيرًا للمعارف)[2].

وأغروا بعض المشايخ كما حدث من علي عبد الرازق، بأن يصوغوا هذا الرأي السياسي المعارض صياغة دينية، فجاء هذا الكتاب الكارثة، على تلك الخلفية السياسية الشخصية الانتهازية.. فأصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه الصاعق (الإسلام وأصول الحكم) فصاغ فيه أفكار الليبرالية العلمانية بلغة أزهرية، تلبيسًا منه وتدليسًا، وكان عبد الرازق قد تلقى قسطًا من تعليمه في جامعة أكسفورد، وأسبغ عليه منصبه في القضاء وزنًا أدبيًّا جعل مؤلفه فتنة في وقته[3].

ونلاحظ كيف يثني المستشرق هاملتون جب على علي عبد الرزاق وعلى كتابه ويصفه بالمجدّد، بعد أن تكلم عن المنفلوطي وعدّه من المجددين،

---

(١) انظر: «مصر الحديثة»، اللورد كرومر، ص (١٨٠)، نقلًا عن موقع الدرر السنية، مادة«المدرسة العقلية الحديثة».

(٢) نقلًا عن: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، الندوي، ص (١٠٨).

(٣) انظر: «العلمانية إمبراطورية النفاق من مهد لها الطريق؟»، د. عبدالعزيز كامل، ص (١٦).

يقول في كتابه«وجهة الإسلام»: "ولنأخذ أحد المجددين وهو الأستاذ علي عبد الرزاق الذي قدمه الأزهر للمحاكمة بسبب كتابه«الإسلام وأصول الحكم»، فهو يعتقد أن محمدًا رسول الله الأعظم وهو يقول في خطبة ألقاها في الرابطة الشرقية ١٩٢٧م: «أشعر قبل كل شيء أنني مصري عربي شرقي وبعد استئذان ساداتنا الدينيين الأجلاء مسلم أيضًا»، وفي هذا برهان رائع على التطور في مصر فالمنفلوطي مسلم قبل كل شيء وعلي عبدالرزاق مصري مسلم قبل كل شيء أيضًا، والدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير صحيفة السياسة لسان حال حزب الأحرار الدستوريين مَثَل آخر كامل على التطور الفكري الحديث، وقد وصفه كتاب«زعماء الأدب العربي المعاصر» الذي نشره في لندن طاهر خمير وكاتب هذه السطور بقوله: (إن أعظم رأي يمتاز به، وهو الرأي الذي يردده كثيرًا، هو ما يسميه«بعث الشرق من جديد»)[1].

وفي موضع آخر يوضح هذا المستشرق الإنجليزي «جب» حال حركة الإصلاح ومنهجها، وانتشارها في العراق على غرار مصر، وأنها تؤسس برئاسة بعض العلماء الغيورين مؤسسات إسلامية لا تمس المسيحيين بكلمة جفاء واحدة، وعلى هذا النحو الذي تسير فيه الآن يجب أن تقابلها المسيحية الغربية بالترحيب والتشجيع"[2].

ويحرص المستشرقون كذلك على إيصال المستغربين إلى مناصب حساسة ومهمة، عن طريق سلطة الأجنبي إبَّان الاستعمار، أو من خلال الحكومات الموالية للغرب فيما بعد الاستعمار، والإسباغ المادي السخي وتسهيل أي عقبات تقف أمامهم.

ومن أمثلة ذلك أن أول وزير لوزارة المعارف المصرية هو أحد أفراد بعثة ١٨٢٦م وهو مصطفى مختار المولود سنة ١٨٠٢م والمتوفى سنة

---

(١) انظر: «وجهة الإسلام»، هاملتون جب، ص (٩٤-٩٥).
(٢) المرجع السابق، ص (١٠١).

١٨٣٩م، وقد عاد إلى بلاده سنة ١٨٣٢ أي رحل إلى فرنسا وهو ابن أربع وعشرين سنة وأقام هناك ست سنوات[(١)].

وكذلك الدكتور طه حسين الذي رجع إلى مصر، فآلت إليه قيادة فكرية للمجتمع، بسبب قيامه بالتدريس في الجامعة وتوليه الوزارة، فقد كان عميد كلية الآداب بالقاهرة ومديرًا عامًّا للثقافة بوزارة المعارف ومستشارًا فنيًّا فيها، وكان مديرًا لجامعة الإسكندرية ثم وزيرًا للتربية والتعليم[(٢)].

وفي العموم الغالب في البلدان العربية منذ أيام الاستعمار وما بعده وإلى يومنا هذا، لا تكاد تُسند الوزارات المهمة ثقافيًّا واجتماعيًّا كوزارات التعليم والإعلام والعمل، إلا إلى وزراء من ذوي الميول العلمانية الليبرالية المنفتحة على الثقافة الغربية، وغالبهم يكون ممن ابتعث ودرس في الغرب وأصبح جاهزًا لقيادة التغيير.

حتى الوزارات المتعلقة بالشؤون الإسلامية أو الجامعات الشرعية تسند في غالب الوطن العربي لإسلاميين منتمين لتيار التجديد «العصرانيين»، ونتائج التغيير السلبية تحت إدارتهم تفوق أحيانًا من هم خارج إطار التيار الإسلامي.

تقارير حديثة:

وفي وقتنا القريب تشير مراكز البحوث الغربية، والأمريكية خاصة، إلى ضرورة الاهتمام بفئات معينة داخل المجتمعات الإسلامية، بل إنها تصرح أحيانًا بأسماء محددة تقترح الاهتمام بها ودعمها، ومن هذه المراكز ما هو مقرب من دوائر صنع القرار، مثل مؤسسة «راند» الأمريكية التي تعد مؤسسة شبه حكومية، مما جعل البعض يعتبر هذه التقارير بمثابة جزء من خطة عمل الإدارة الأمريكية في التعامل مع العالم الإسلامي.

---

(١) انظر: «الابتعاث ومخاطره»، د. محمد لطفي الصباغ، ص (١٦).

(٢) انظر: «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»، د. محمد محمد حسين، (٢/ ٢٢٨).

ففي تقرير «راند» عام ٢٠٠٣م، صنّف المجتمع المسلم إلى أربعة أصناف، محددًا أوصاف وملامح كل صنف، مع ذكر مقترحات المركز في التعامل مع هذه الأصناف، من حيث الدعم والتشجيع، أو المعارضة والمواجهة، وكانت على النحو التالي[١]:

١. الأصوليون: وهم-بحسب تعريف التقرير- من يرفضون القيم الديمقراطية والثقافة الغربية المعاصرة، وينشدون دولة فاشستية[٢] متزمتة تطبق آراءهم المتطرفة في الشرع الإسلامي وأخلاقياتهم، ويبدون استعدادهم لاستخدام الابتكارات والوسائل التكنولوجية الحديثة في سبيل تحقيق هذا الهدف.

٢. التقليديون: وحددهم التقرير بأنهم ينشدون مجتمعًا محافظًا، ويشككون في كل ما هو حديث ومبتكر ومغاير.

٣. المجددون: وهم- بحسب التقرير- الذين يرغبون بأن يشكل العالم الإسلامي جزءًا من التجدد العالمي، كما يتمنون أن تدخل الحداثة على الإسلام فيتطور تماشيًا مع عصره.

وهم ما يُعرف في الأدبيات العربية بالعصرانيين، أتباع المدرسة الإصلاحية العقلية، ويسمون أيضًا بالتنويريين.

٤. العلمانيون: وهم الذين يدعون إلى أن يتقبل العالم الإسلامي فكرة فصل الدين عن الدولة على شاكلة الدول الديمقراطية الصناعية الغربية، التي أحالت الدين إلى الوضع الفردي الخصوصي.

وجاءت مقترحات التقرير في التعامل مع جميع هذه الأطياف على النحو التالي :

---

(١) انظر: «الاسلام الذي يريده الغرب»، دراسة تحليلية لتقرير مؤسسة راند، د. صالح الغامدي، ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) الفاشستية: أو الفاشية هي مذهب سياسي اقتصادي يقوم على الدكتاتورية والعنصرية والقمع.

- دعم المجددين.
- دعم العلمانيين بحذر.
- تشجيع المجتمع المدني.
- دعم التقليديين لمواجهة الأصوليين.
- معارضة الأصوليين.
- دعم وتشجيع الصوفية.

نال تيار المجددين النصيب الأكبر من الاهتمام والدعم، وهم فرس رهان التغيير في العالم الإسلامي بالنسبة لمؤسسة راند، ولذلك فهي تؤكد ضرورة تقويتهم وتوفير الدعم لهم ووضعت لهذه الرغبة برنامجًا عمليًّا، وفق خطوات محددة [(١)]، وهي:

- تقوية رؤى المجددين، وتعزيز منبر لهم، يستطيعون من خلاله التعبير عن آرائهم ونشرها، وجعل آرائهم في متناول الجميع لتنافس آراء التقليديين والأصوليين.
- يجب أن يظهروا _هم دون التقليديين_ أمام الجمهور المسلم على أنهم صورة الإسلام المعاصر.
- تحديد أسماء العلماء المجددين المناسبين لإدارة موقع إلكتروني للإفتاء، وإبداء الآراء الشرعية العصرية.
- تشجيعهم على كتابة الكتب الدراسية، ووضع المناهج التعليمية.
- تشجيعهم على الكتابة لعامة الجمهور والشباب.
- نشر كتبهم بأسعار مدعومة، لتكون متوفرة ومنافسة لكتب الأصوليين.
- استخدام الإعلام لنشر أفكار المجددين وممارساتهم.

---

(١) انظر: «الاسلام الذي يريده الغرب»، دراسة تحليلية لتقرير مؤسسة راند، د. صالح الغامدي، ص ٢٤٤.

- تكوين قيادات تجديدية جديدة، وتنمية خصائص الشجاعة فيهم، بجعلهم المدافعين عن الحقوق المدنية، وليس سواهم.
- إشراك المجددين في الفعاليات السياسية.
- إبراز موقف المجددين على أنه هو «الثقافة البديلة» للثقافة السائدة، أي أنه هو الحل لأزمات العالم الإسلامي.

هذا الدعم الكبير واللامحدود لتيار التجديد «العصرانيين» لم يحظَ به حتى العلمانيون، رغم التوافق الفكري بين العلمانيين والغرب، حيث إن التقرير كما مر آنفًا طلب دعمهم بحذر، ومصدر الحذر -بحسب التقرير- يعود لكون العلمانية تشكل أقلية في العالم الإسلامي لا يمكن التعويل عليها، فالإسلام ذو طابع سياسي أصلًا، وكذلك لكون بعض العلمانيين مازالت تسيطر عليهم الأفكار اليسارية الشرقية.

وبعد تعرض المؤسسة فيما يبدو لانتقادات من العلمانيين تراجعت عن موقفها السابق، ففي تقريرها لعام ٢٠٠٧م (بناء شبكات مسلمة معتدلة) أكدت أن العلمانية ليست أقلية مهملة أو ظاهرة جديدة ودعت للاهتمام بهم ليكونوا جزءًا من الائتلاف المعتدل المسؤول عن التغيير في العالم الإسلامي[١].

وقد أورد التقرير -عند حديثه عن المجددين- خمسة نماذج[٢] لأشخاص وصفهم بأنهم مجددون، يجمعون بين الكفاءة العلمية، والعلم المعمق بالديانة الإسلامية، والثيولوجيا، بالإضافة إلى علم عصري ومجموعة من القيم، وهؤلاء الخمسة هم: خالد أبو الفضل، ومحمد شحرور، وشريف ماردين، وفتح الله جولن، وبسام طيبي.

وتشرف وزارة الخارجية الأمريكية والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية وذلك عبر مقاولين، مثل: الصندوق الوطني للديمقراطية، والمعهد

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩.
(٢) المرجع السابق ص ٢٤٥.

الجمهوري الدولي، والمعهد الوطني الديمقراطي، على دعم وتشجيع مؤسسات المجتمع المدني التي يعتبرها التقرير الطريق لإحلال الديمقراطية والقيم الغربية في المجتمعات المسلمة، وتسير هذه الجهود وفق ثلاثة مستويات:

الأول: دعم المؤسسات القائمة، مثل مؤسسة آسيا، والمؤسسة الإسلامية في بنغلادش، والمركز الأردني للدراسات المدنية، والاتحاد الجزائري من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان، وغيرها كثير.

الثاني: العمل على إنشاء مؤسسات مجتمع مدني جديدة.

الثالث: العمل على تشكيل بيئة معتدلة، تساهم في خلق ودعم المستويين الأولين، ومن أمثلة أعمال هذا المستوى: عقد المؤتمرات حول تعزيز حرية التعبير، وإصلاح التعليم، والمنح الدراسية، والتبادلات الثقافية، وغيرها[1].

وفيما يخص دعمهم للتقليديين، فإنهم يقيدونه فقط بالدعم لمنافسة الأصوليين[2] وإضعافهم وليس دعمًا مستقلًا، وإنما ليحافظوا على مكانتهم في مواجهة الأصوليين، وتفادي إقامة تحالف وثيق بين المجموعتين، وإلا فإنهم في خندق واحد من حيث عدم الرضا الفكري والاعتقادي، ولذلك فإن دعمهم اقتصر على الآتي:

- نشر انتقادات التقليديين للأصوليين.
- تشجيع الخلاف بين الطرفين.
- تشجيع التقارب بين المجددين والتقليديين الأقرب للحداثة.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٣.

(٢) لم يضع التقرير ضوابط واضحة للتفريق بين الأصوليين والتقليديين إلا أن المقياس عندهم أن كل من يدعو إلى الجهاد (ولو كان دفاعًا عن النفس)، أو يدعو إلى استقلال الأمة الإسلامية فكريًا أو سياسيًا أو اقتصاديًا، فإنه يقف في مربع الأصولية، ومن لا يذكر هذين الأمرين فإنه بمقياسهم إسلامي تقليدي. المرجع السابق ص ٢٦٧.

- تعزيز وجود المجددين في مواقع ومؤسسات التقليديين.
- تشجيع فتاوى التقليديين الأقرب حداثةً لإضعاف سطوة الفتاوى «الوهابية».

ويشير التقرير إلى أن التقليدي المدعوم هو المحافظ، أما إذا تحوّل إلى تقليدي إصلاحي فيجب الحذر منه ونقده، وذكر التقرير مثالًا على ذلك بشخص يدعى «محمد العاصي» إمام المركز الإسلامي بواشنطن، وهو من التقليديين حيث كتب مقالًا يمتدح فيه السياسة الإسلامية ويذم الأخرى الغربية والرأسمالية، فاعتبر التقرير أن هذا المقال مؤشر على الأصولية [1].

ويصف التقرير الشيخ يوسف القرضاوي بأنه تقليدي إصلاحي لأنه- حسب التقرير-يتخذ مواقف تقدمية نسبيًّا في العديد من الموضوعات الاجتماعية، وفي الوقت نفسه يصفه بأنه يبدو عدائيًّا وأقرب للأصولية في موضوع السياسة الغربية تجاه الإسلام لأنه لم يُدِن علنًا قتل المدنيين الأبرياء في إسرائيل، بينما أدانها علنًا الشيخ سيد طنطاوي التقليدي المحافظ [2].

التركيز على التعليم والابتعاث:

مر معنا في المبحث السابق جانبٌ مهمٌّ ظهر فيه اهتمام المستشرقين بالتعليم الذي تتلقاه تلك الفئات ممن أظهروا ميولًا واستجابةً للنهج الغربي، فقد اعتنى المستشرقون والمبشرون بإنشاء المدارس تلو المدارس في لبنان ثم في مصر، لتخرج دفعات ممن تشبع بالثقافة الغربية، وتلا ذلك وهو الأهم التركيز على التعليم العالي بإنشاء المعاهد والجامعات، وجعلها تحت إدارة استشراقية، تضع مناهجها وتُعيِّن أساتذتها وغالبهم من المستشرقين، ثم تستقطب الطلبة من المسلمين، لتفرغ عقولهم ثم تملأها بما تشاء.

كان للجامعات أثر كبير في تغيير أفكار كثير من طلبتها وخاصة تلك الجامعات التي سيطر عليها المستشرقون، فأخرجت جيلًا بل أجيالًا ممن

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق ص (٢٦٩).

تشبعوا بالفكر الاستشراقي (وقد لعبت الجامعة المصرية في النصف الأول من القرن الماضي دورًا حاسمًا في انتشار هذا الفكر، حين سعت إلى جلب المستشرقين وتشجيعهم على التدريس بها، ومن هؤلاء: الدكتور يوسف شاخت، وميجيلا نجيلو غويدي، ولويس ماسنيون، وكارلو ألفونسو نالّلينو، والكونت دي غلاارزا)[1] وغيرهم كثير.

أنشأ كرومر كلية فيكتوريا في الإسكندرية لتربية جيل من أبناء الحكام والزعماء والوجهاء في محيط إنجليزي ليكونوا أداة المستقبل في نقل ونشر الحضارة الغربية، قال اللورد لويد (المندوب السامي البريطاني في مصر) حينما افتتح هذه الكلية سنة ١٩٣٦م: «كل هؤلاء لن يمضي عليهم وقت طويل، حتى يتشبعوا بوجهة النظر البريطانية، بفضل العِشرة الوثيقة بين المعلمين والتلاميذ»[2].

إن هذه الطبقة البديلة يراد لها أن تمسك بزمام الأمور في المجتمع، وتحتل الصدارة لتقود الناس فكريًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، وتُقَدَّم على أنها الحل الوحيد للتقدم والحضارة، يقول المستشار سالم البهنساوي في كتابه: (تهافت العلمانية في الصحافة العربية) عندما تحدث عن الفئة من ضعاف المثقفين الذين جيء بهم للعرب بعد أن تربوا على الفكر اللاديني، من أمثال يوسف إدريس وغيره، يقول: (وكان التمهيد لهؤلاء وهؤلاء ليتولوا مناصب القيادة الفكرية والاجتماعية وأحيانًا السياسية، وأُلقي في روع الحكام والمسئولين أن هؤلاء هم الخلفاء الطبيعيون لهم وللحضارة الحديثة، وبالتالي أبعدوا أهل القيم والدين الصحيح، وتحالفت القوى العالمية ضد الاتجاه الديني الصحيح وانتقلت المعركة إلى الجبهة الداخلية للأمة، فظهرت شعارات القومية والتقدمية والرجعية واليمين واليسار)[3].

---

(١) انظر: «مي زيادة وأعلام عصرها»، سلمى الكزبري، نقلًا عن المستشرقين وبنية النص القرآني، ص (٣٥).

(٢) انظر: «الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة»، (٢/ ٧٠١).

(٣) انظر: «تهافت العلمانية في الصحافة العربية»، للمستشار سالم البهنساوي، ص (١٦).

قال الشيخ ابن باز-رحمه الله-:«من أساليب الغزو الفكريِّ ابتعاث أبناء المسلمين، إلى الجامعات الأوروبيَّة والأمريكيَّة وغيرها، وبعد إكمال دراستهم، وعودتهم إلى بلادهم، وتسلُّمهم المناصب الكبيرة في الدَّولة، هم أخطر ما يطمئنُّ إليه المستعمر بعد رحيله، ويضع الأمانة الخسيسة في أيديهم، ينفذونها بكلِّ دقَّة، بل بوسائل أشدَّ عنفًا وقسوة، من تلك التي سلكها المستعمر»[1].

ومما يؤسف له أن حركة الابتعاث في الخليج، والسعودية خاصة، زادت بشكل لافت في العقد الأخير، وفتح باب الابتعاث على مصراعيه، لجميع التخصصات ولجميع المراحل من بعد المرحلة الثانوية، للجنسين بلا استثناء، حتى وصل عدد المبتعثين إلى أعداد ضخمة، وهي أكبر حركة ابتعاث عرفتها الدول العربية[2]، مما جعل بعض العلماء والمتخصصين يتخوفون من ذلك، ويطالبون بوضع ضوابط معينة لتقنين الابتعاث. كأن يقتصر على الدراسات العليا فقط، ويحدد بتخصصات معينة مما تحتاج إليه البلاد وليس متوفرًا في جامعاتنا، واقتصاره على الذكور دون الإناث.

إن فكرة الابتعاث لأجل التزود بالعلوم غير المتوفرة لدينا، ونقلها لبلاد المسلمين، أمر لا تُنكر أهميته، والحاجة إليه، ولكن أن يكون ذلك على حساب دين البلد وثقافة أبنائه والتأثير على الهوية العامة للمبتعثين، فهذا خطأ كبير يجب التنبه له، فإن الواقع أثبت وجود آثار سلبية ناتجة عن الانفتاح الحاصل في الابتعاث للخارج،وهي من الأمور التي تقع ضمن خطط وأهداف المكر الغربي في توهين المسلمين وتغريبهم، كتب عن هذه الآثار كثير من الباحثين، أذكرها مختصرة بدون تمثيل، وبالرجوع للمصدر يجد القارئ أمثلة ونماذج على كل فقرة [3]:

(١)مقال«أثر الابتعاث على فكر الشباب»، موقع «المسلم»، سعد العثمان.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: «الابتعاث تاريخه وآثاره»، د. عبد العزيز البداح، ص (٣١) وما بعدها.

- **الآثار العقدية:** كإضعاف جانب الولاء والبراء، والدخول في النصرانية، والتشبع بالمفاهيم الفكرية الباطلة، والتأثر بالمستشرقين، والتشبه بالكفار.
- **الآثار الأخلاقية:** كالانحراف الأخلاقي لبعض المبتعثين، والوقوع في المخدرات، ووجود مبتعثات بدون محرم، ظهور زواج يعرف بزواج «المسفار».
- **الآثار السياسية:** التأثر بالحركات الثورية المعارِضة ونقلها لبلاد المسلمين، فأغلب التيارات الثورية له علاقة بالابتعاث، كالتيارات القومية والشيوعية في البحرين والكويت والسعودية، وقبل ذلك بشكل أوضح في تركيا ومصر.

  ومن ذلك أن بعض المبتعثين يلمز بلده أو ينتقص منه ويصفه بالتخلف والرجعية، ويتشبع بحالة من عدم الرضا عن طبيعة بلده ونظامه، ويتولد لديه قناعة بالنظام الغربي في الحكم والإدارة.
- **الآثار الاجتماعية:** مثل تغيّر المفاهيم والقيم الاجتماعية، ومنها تغير نظرة المبتعثين للحجاب والاختلاط وغيرهما، وتنامي ظاهرة الزواج من بلاد الابتعاث.
- **الآثار الأمنية:** ومنها قطع الانتماء الوطني، وظهور حالات متعددة ترغب بالإقامة في الغرب وعدم العودة، ومنها الانضواء تحت الجمعيات والتجمعات المشبوهة، وكذلك ما يتعرض له المبتعثون من مضايقات واعتداءات.

موقف التغريبيين من الابتعاث:

بعد سبر مواقف المستغربين من قضايا المجتمع، صار كالعلامة أن تأييدهم لأمر ما يأتي تباعًا لكل ما من شأنه تغيير هوية المجتمع وأفكاره، والسير به تجاه أنماط الحياة الغربية، والابتعاث مثال ظاهر على ذلك، فإن

تأييدهم الشديد له، وبدون قيود، والفرح بتحقق بعض آثاره، يأتي ضمن مشروعهم الكبير الساعي للتغيير المجتمعي.

إن الغربيين يفرحون عندما تتحقق بعض أهدافهم بتغير عقلية آحاد المسلمين، أو مجموعات منهم، فما بالكم عندما نختصر عليهم الطريق ونرسل لهم عشرات أو مئات الآلاف من أبناء المسلمين، وندفع عليهم الأموال الطائلة، ونقيمهم بين أظهرهم وفي مجتمعهم عدة سنوات، فيطبعون فيهم الحياة الغربية بكل صورها الاجتماعية والثقافية وغيرها. إنها هدية من ذهب قُدمت لهم لم يكونوا يحلمون بمثلها.

ظهر الفرح والاستبشار عند عامة التغريبيين بهذه الموجات الهائلة من المبتعثين، حتى تشعر وأنت تقرأ ما يكتبون عن هذا الأمر أنها أُمنية كانوا ينتظرونها منذ زمن، ولم يصدقوا أنها تتحقق أمام أعينهم، فهم يعوّلون عليها الكثير في القفز خطوات عدة إلى الأمام، في تغيير العقول وتغريب أبناء المجتمع بوتيرة أسرع من المعتاد، فالتجارب على امتداد الوطن العربي الكبير أثبتت أن الابتعاث من أقوى وسائل التأثير والتغيير الفكري.

لهذا السبب طرب له تيار التغريب عندنا، فنجد الكاتب «ممدوح المهيني» بصحيفة الرياض يعتبر موجة الابتعاث أحد الأسباب الرئيسة القادرة على إحداث موجة انقلاب ثقافي لدى الجيل الحالي، لغرض الثورة على القيم وتبديلها[(١)]، وهو في المقال نفسه يحتذي بالكاتب المصري الاشتراكي «سلامة موسى» وهو مسيحي الديانة ومعروف بتطرفه التغريبي والشذوذ المجتمعي بالانقلاب على القيم والمبادئ، فيشيد به ويصف قلمه بالعظيم وروحه بالنبيلة، وهذا الكاتب بالمناسبة هو أحد ضحايا الدراسة في الغرب، حيث انتقل بعد الثانوية إلى فرنسا لبضع سنوات ثم إلى إنجلترا، وتأثر تأثّرًا كاملًا بالثقافة الغربية، وعاد

---

(١) صحيفة الرياض عدد (١٥٣٥٥)، عنوان المقال: (هل يفعلها شباب وبنات السعودية؟)، ممدوح المهيني، تاريخ ٢٧/ ٧/ ١٤٣١هـ.

بعدها إلى مصر ليطالب المصريين بالانضمام إلى ركب الحياة الغربية بجميع صورها، حتى اللغة العربية دعا إلى تركها والتحدث بالعامية، ويربط مصر وتاريخها بالفرعونية بدلًا من العروبة والإسلام.

ويؤكد الكاتب «عبدالله بخيت» أن الابتعاث حالة ثقافية حضارية أكثر منها تعليمية، ولن يحقق مكاسبه إلا إذا انتقل من مجرد تعليم مدرسي إلى تعليم ثقافي، ويقول: «إن أهم بنود هذا البناء الثقافي هو السكن عند أسرة أمريكية أو كندية أو غيرها، بل إن الكاتب يلمز الأطباء المتخرجين من جامعات سعودية بأن بعضهم أقرب إلى الدعاة منهم إلى المهنيين»[١].

وكتبت الكاتبة «سهيلة زين العابدين» مقالًا تطالب فيه وزارة التعليم العالي بإلغاء شرط المحْرَم على المبتعثات، وترك أمر المرافقة أو المرافق لأسرة كل فتاة، فهم أعلم بمصالح بناتهم وظروفهم[٢]. وتؤيدها كاتبة أخرى ولكن بأسلوب ساخر ومبتذل، وتعتبر أن في هذا الاشتراط نظرة دونية للمرأة[٣].

وإمعانًا من هذا التيار في الاستفادة من موجة الابتعاث الهائلة، لتسريع عجلة تغريب المجتمع فكرًا وسلوكًا.. **فإن خطتهم المعلنة تتمثل في المطالبة بتوسيع مشروع الابتعاث على أربعة محاور:**

الأول: التوسّع من حيث التخصصات، ليتجاوز الابتعاث التخصصات العلمية التطبيقية إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا يكشف النقاب عن أهداف القوم وسوء مقاصدهم، فإن هذا المطلب لا

---

(١) صحيفة الرياض عدد (١٥٢٣٢) مقال بعنوان: (الابتعاث والتحضر)، عبد الله بخيت، تاريخ ٢٢/ ٣/ ١٤٣١هـ.

(٢) صحيفة المدينة، مقال بعنوان «بناتنا المبتعثات ومعضلة المحرم»، د. سهيلة زين العابدين، ٢٠/ ٥/ ٢٠١٤م.

(٣) صحيفة الوطن، عدد (٣٤٠٩) مقال بعنوان: (مبتعثة تبحث عن محرم)، تاريخ ١٤/ ٢/ ١٤٣١هـ.

يؤدي إلى تقدم حضاري، بقدر ما يؤدي إلى تغيير ثقافي يمس المقومات الأساسية للمجتمع كالدين والأخلاق واللغة.

وممن تحدث عن ذلك الكاتب «محمود صباغ» من صحيفة الوطن، يقول:(ما زلنا نتعجب من اقتصار الابتعاث على تخصصات بعينها، رغم حاجتنا الماسّة للانفتاح على تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون الحرّة، هذا الإمعان في «الفيتو» ضد تخصصات بعينها)[١].

الثاني: التوسع في أعداد المبتعثين، والمطالبة بتخفيف بعض الشروط مثل شرط المحرم- كما مر معنا- وغيره، بل إن الكاتب «علي الخشيبان» يتمنى أن يكون الهدف المستقبلي لمشروع الابتعاث لا يقل عن مائة ألف طالب كل عام [٢]. بمعنى أن يكون لدينا مليون مبتعث خلال عشر سنوات، لو كان الأمر بيد صاحب هذا المقترح لنقل الشعب بأكمله، ولن يعيدهم قبل التحقق من مسخهم جميعًا.

الثالث: ترسيخ ثقافة عامة مفادها صعوبة أو استحالة التعامل مع حضارة الغرب بمعايير وضوابط معينة لفرز النافع من الضار، بمعنى آخر أنه ينبغي الأخذ بكامل جوانب الحضارة الغربية خيرها وشرها، وهذه النظرة الغريبة يطلقها أصحابها بكل جرأة، وهي تعني أن نرسل طلابنا للدراسة والتحصيل العلمي ونطلب منهم جلب أشياء أخرى غير ما ذهبوا من أجله، والمجتمع الغربي لا يُنكِر عاقل أنه مليء بسلبيات كبيرة على المستوى الديني والأخلاقي والاجتماعي. يقول الكاتب «محمد عبداللطيف آل الشيخ»: (إن من يظن أن بإمكاننا أن ننتقي من الثقافة الغربية ما نريد ونترك ما لا نريد هو «واهم» بكل تأكيد)[٣].

---

(١) صحيفة الوطن عدد (٣٤١٣)، محمود عبد الغني صباغ، مقال بعنوان «إلغاء شرط المبتعث» تاريخ ١٨/ ٢/ ١٤٣١هـ.

(٢) صحيفة الرياض عدد (١٥١٩٧)، علي الخشيبان، مقال بعنوان «التعليم العالي وإطلاق العقول نحو فضاء المعرفة والتحضر»، تاريخ ١٧/ ٢/ ١٤٣١هـ.

(٣) صحيفة الجزيرة، عدد (١٢٥٦٣)، محمد عبد اللطيف آل الشيخ، مقال بعنوان: «نحن

الرابع: المطالبة بسحب مشروع الابتعاث من وزارة التعليم، وإنشاء مؤسسة مستقلة تُعنى بموضوع الابتعاث، وما ذاك إلا للخروج من عباءة أنظمة التعليم العامة، والقوانين التقليدية المتعارف عليها، وإيجاد مرونة أكبر، وهم لا يكتمون الهدف من هذه المطالبة، بل يصرحون به، فهذا الكاتب «محمود الصباغ» يقول: (سبق وأن طالبت بضرورة سحب «برنامج خادم الحرمين الشريفين للابتعاث» من مسؤوليات الوزارة التقليدية، وإنشاء مؤسسة عامة تعنى باستلام الملف من ألفه إلى يائه. ثمة حاجة إلى مؤسسة تُعمِل الأطر المؤسساتية المعرفية الحديثة، وتتأبّى على الخطابات المقننة والمنظومات الأيديولوجية الملغومة)[1].

المصادر والمراجع الإسلامية:

بقيت المصادر والمراجع الإسلامية عقبةً كؤودًا أمام عجلة الاستشراق، وكان المستشرقون يحلمون بإزاحتها أو على الأقل التقليل من الاعتماد عليها لتستبدل بها مراجع غربية ذات نزعة استشراقية، لكن هيهات إلى ذلك سبيلًا.

وبعد ظهور تلاميذ الاستشراق والرموز المستغربة في الوطن العربي، اختصروا الطريق على الغرب، وحققت تيارات الحداثة العربية على مراحل هذه الأمنية للمستشرقين، فصار غالب هؤلاء يعتبر كتب الاستشراق وموسوعاته هي المصادر الأساسية للبحث، ويعتمد عليها أكثر من اعتماده على المصادر الإسلامية رغم كثرتها وجودتها.

يقول الدكتور علي جريشة: (ولا ريب أن أخطر آثار المستشرقين هو اعتبار كتب المستشرقين وبحوثهم مراجع أساسية في التاريخ واللغة والسيرة والفقه والعقائد وغير ذلك، وخاصة في الجامعات والمعاهد

والغرب» ٢/ ٢/ ١٤٢٨هـ.

(١) صحيفة الوطن عدد (٣٤١٣)، محمود عبد الغني صباغ، مقال بعنوان «إلغاء شرط المبتعث» تاريخ ١٨/ ٢/ ١٤٣١هـ.

العالية أو في دراسات المبعوثين إلى الجامعات الغربية في أوروبا وأمريكا، الذين يقعون دائمًا تحت سيطرة الاستشراق والأساتذة اليهود والنصارى المتعصبين، ثم يعودون إلى بلادهم فيحتلون مناصب التوجيه الثقافي والتعليمي ويفرضون ما تلقوه من الغرب من سموم باسم التجديد وحرية البحث)[1].

ثالثًا: إحلال المستغرب محل المستشرق:

لقد استطاع المستشرقون نقل الصراع بين طبقات المجتمع المسلم وظلوا هم يرقبون المشهد من بعيد، وينتظرون النتائج، حيث حلَّ المستغرب مكان المستشرق، ينشر أفكاره ويدافع عنها، وهذا الإحلال قد يكون بقصد ونية، من أمثال طه حسين، وسلامة موسى، وعلي عبد الرازق، وخليل عبد الكريم.. وغيرهم ممن تبنوا أفكار المستشرقين صراحةً وأظهروا استغرابهم علنًا بكل بجاحة دون خوف أو تردد، فيما يشبه الانسلاخ عن المجتمع المسلم ومبادئه وعقيدته، وقد يكون من غير قصد كما وقع كثير من المنتسبين إلى العلم الشرعي والتيارات الإسلامية، كالأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، والتونسي.. وغيرهم.

تطرق الدكتور محمد البهي لهذه القضية وصور ذلك جيدًا، حينما قال: (إن الصراع في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بين العلمانية والإسلام أصبح صراعًا داخليًّا بعد أن وطَّنه الاستعمار وخرَّج عليه أجيالًا متتابعة، أصبح صراعًا في واقع الأمر بين قوى وطبقات من الوطنيين غير متكافئة، بين طبقة تحكم وأخرى لا تملك إلا الإذعان، وثالثة تبارك الحكم ونظامه أيًّا كان هذا النظام!).

أما الطبقة التي تحكم فهي طبقة المثقفين والموجهين، الذين يتولون أجهزة الحكم، ويصرفون الأمور على أساس من العلمانية.

---

(١) انظر: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، ص (٢٦).

وأما الطبقة التي لا تملك إلا الإذعان، فهي طبقة المتدينين من الجماهير، التي تعتقد في الإسلام دينًا، ولا تملك فهمه وعرضه.

وأما الأخرى الثالثة التي تبارك نظام الحكم وأسلوبه، وتفتش باسم الإسلام عن مبررات نظام الحكم القائم، فهي طبقة الذين ينتسبون للدعوة الإسلامية، ويحترفون العمل في تراث الإسلام، واحترافهم بتراثه من شأنه أن يحول دون الإيمان به[1].

وفي محيطنا القريب نجد بعض مفكرينا وكتابنا لا يكتفي بإعجابه بالفكر الغربي وانغماسه فيه جزئيًا أو كليًا، بل يطالب جميع مكونات المجتمع بالسير معه في الاتجاه ذاته، فتحول إلى داعية للغرب ومنتجاته، مسوقًا لكل جديد في الثقافة الغربية حسنها وسيئها.

ولذا لا نستغرب عندما نرى الكاتب «تركي الحمد» يُظهر الاستسلام الكامل للغرب، ويؤكد أن الثقافة الغربية قادمة لا محالة ويثني عليها بوضوح في مقابل ازدراء واحتقار الثقافة المحلية، يقول: (فالحداثة الغربية وما أنتجته من ثقافة علمية وتقنية، في طريقها لأن تكون ثقافة عالمية بكل ما في الكلمة من معنى، وبغض النظر عن موقفنا الوجداني منها، سواء أكان بالرفض المطلق أم الإيجاب المطلق. فهذه الثقافة الجديدة تتميز بالعملية والجاذبية والتغيير اللحظي، في مقابل ثقافات اعتادت التأمل والسكون والثبات على مر الزمان)[2].

قد ينطوي هذا الكلام على أمور صحيحة لا ننكرها، تتعلق بجوانب متفق عليها كالتفوق الصناعي والتقني للغرب، وانتقال منتجاته إلى عالمنا بشكل متسارع ومذهل، ولكن يجب عدم الخلط بين الجوانب العلمية التقنية مع نظيراتها الثقافية، ولا بد من الفصل بين الأمرين حيث لا تلازم ظاهرًا بينهما.

---

(١) انظر: «الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر.. مشكلات الحكم والتوجيه»، د. محمد البهي ص (٥٠٩).

(٢) انظر: «من هنا يبدأ التغيير»، د. تركي الحمد، ص (١٥٥).

إلا أن تركي الحمد وأمثاله من دعاة التغريب الفكري، يصرون بشكل متكرر على الربط بين الثقافة والفكر من جانب مع التقدم العلمي الصناعي والتقني من جانب آخر، ويؤكدون باستمرار استحالة مواكبة التقدم الصناعي التقني للغرب إلا في حال مزج هذه المواكبة بتغيير ثقافي فكري شامل سيرًا في ركاب الحضارة الغربية بكل جوانبها، فنجده مثلًا يصف المثقف (ذا الذاتية المفرطة والهوية الحساسة، الذي يريد نقل منجز حضاري معين دون نقل خلفيته الفلسفية حفاظًا على «الأصالة» وما شابهها، كل أولئك فاشلون في مسعاهم، وقد تكون النتائج كارثية، لأنهم لم يصلوا إلى جذور الأشياء، فالحداثة ليست مجرد غشاء مادي، بل هي حالة عقلية، إما أن تؤخذ كلها أو تترك كلها، والتحديث عملية متكاملة، وغير ذلك هو المسخ)[1].

ويؤكد المعنى نفسه الكاتب «محمد المحمود»، بقوله: (إذا كان الدخول في المعاصرة يستلزم الدخول في الثقافة التي تصنع هذه المعاصرة، فإنه يستلزم من جهة أخرى الخروج من كل تشكّل ثقافي يتعارض مع شروط العصر أيًّا كان مظهر هذا التشكل الثقافي)[2].

إذاً هي دعوة من التغريبيين لاحتضان كامل ثقافة الغرب ومبادئه وقيمه، يقابلها خروج أو ما نسميه انسلاخًا من بوتقة الثقافة الإسلامية بكل قيمها وعناصرها العقدية والأخلاقية والاجتماعية. ولذا لا نستغرب عندما يدافع أمثال الكاتب «مشاري الذايدي» عن أمريكا والغرب ويبالغ في إحسان الظن بهم، ويصورهم بصورة المشفق المنقذ الذي يحمل همّ مشكلاتنا ويسعى لمساعدتنا، يقول: (ولذلك فإن الغرب حينما يدعم الديمقراطية ويفكر في وضع هذا الجزء من العالم، فليس ذلك من قبيل

---

(١) انظر: «الثقافة العربية في عصر العولمة»، د. تركي الحمد، ص (١٢٩)، وانظر: «الليبرالية في السعودية والخليج»، وليد الرميزان، ص (١٣٣).

(٢) صحيفة الرياض عدد تاريخ ٧/ ٨/ ٢٠٠٣م، مقال بعنوان: «القبيلة والوعي القبلي»، محمد علي المحمود.

التبشير أو الاهتداء بروح الأم تيريزا، قدر أنها مصلحة غربية جوهرية تكمن في إنقاذ الشرق الأوسط المتعثر)[1].

وبموجب هذا الإحلال الحاصل للمستغرب محل المستشرق، فإنه لا يستغرب كذلك أن يوجد بين أفراد وعناصر هذا التيار تعاون خفي مع بعض الدول الغربية وسفاراتها، لتنفيذ أجندات محددة متفق عليها، ضمن المشروع التغريبي الكبير.

يشير الباحث «إبراهيم السكران» إلى تحركات لكتاب الصحف المحلية في السعودية تجاه قضايا معينة، وأشخاص محددين، بشكل متزامن بما يشبه الحملة الإعلامية.. مثل:

مجموعة مقالات تستهدف كبير القضاة لفتواه ضد ملاك الفضائيات، إقالة الشخص المستهدف..!!، ومجموعة مقالات أخرى تستهدف مفتيًا ضد الاختلاط، إقالة الشخص المستهدف..!! مقالات جديدة تستهدف مفتيًا آخر حتى أُغلق موقعه الشخصي..!! مؤسسات أجنبية تملك تحديثًا مستمرًّا بتفاصيل ما يجري في مكتب أحد القضاة السعوديين في قضية أعراض شهيرة. من هو المراسل المحلي الذي يمدها بالتفاصيل يا ترى! كاتبة سعودية تعلن إلحاح سفارة أجنبية على إقراضها ما تريد! مسؤول أمني كبير يعلن اكتشافه علاقات لبعض الكتّاب بسفارات أجنبية!)[2].

ثم يعلق الباحث ذاته على ما سبق قائلًا: «هل نحن يا ترى إزاء أحداث اعتباطية تجري هكذا أم أن هناك تنظيمًا؟، وهل نحن أمام كتّاب صحافة أم أننا أمام بيادق تفهم الإشارات وتتحرك طبقًا لها؟)[3].

---

(١) صحيفة الشرق الأوسط عدد (٩٢١٢)، مقال بعنوان: «نحن وأمريكا والديمقراطية»، مشاري الذايدي، تاريخ ٢٥/ ١٢/ ١٤٢٤هـ.

(٢) انظر: «زوار السفارات»، محمد الشمراني، والكلام المنقول للسكران على الغلاف الخلفي للكتاب.

(٣) المرجع السابق.

وقد استشعرت الدولة خطورة هذا التيار المارق عن المجتمع، وبخاصة عندما يتواطأ مع جهات أجنبية ويعمل معها في الخفاء خارج إطار العمل الرسمي، ولا أدل على هذا الاستشعار من تصريح للأمير نايف بن عبد العزيز -رحمه الله- قال فيه: (هؤلاء ناس بُهروا بما عليه الغرب، ووُظفوا لخدمتهم، ونعرف اتصالاتهم بجهات أجنبية، وسنحاربهم، وسنقطع ألسنتهم)[1].

وفيما يبدو أن القوم أمعنوا وتبجحوا، حتى ظهرت على السطح ملامح بارزة لعمالتهم للغرب، فقد بدأ الغربيون أنفسهم يخشون افتضاح أمرهم أمام الناس والمجتمع، وبالتالي خسارة خدماتهم، فظهرت أصوات تحذر الحكومات الغربية من التعويل الكامل عليهم، مما أحدث حيرة شديدة لدى الولايات المتحدة الأمريكية في مستوى الدعم المفترض تقديمه للتغريبيين، حيث وجدت أنه لابد من إعادة النظر فيه من جديد.

كتب الباحث الأمريكي «جون ألترمان»، المتخصص في قضايا الشرق الأوسط في مركز الدراسات الاستراتيجية (csis)، في مقال له بعنوان (الليبراليون العرب يحتاجون الاحتضان الحذر)، يقول: (يحظى الليبراليون العرب حاليًا باهتمام غير مسبوق من العديد من صانعي السياسات الأميركيين، ويدعو دبلوماسيون ومسؤولون في واشنطن ولندن وباريس وعواصم أخرى هؤلاء الليبراليين العرب إلى تناول الطعام، وأحيانًا إلى شرب الخمر معًا، وغالبًا ما يحصلون على مبالغ طائلة لتمويل منظماتهم غير الربحية، وهذا الاهتمام الغربي المتزايد سوف يُقَولِب هؤلاء الليبراليين العرب باعتبارهم عملاء لجهود غربية مزعومة لإضعاف العالم العربي وإخضاعه، يجب ألا نتخلى عن الليبراليين العرب فالكثير منهم مقاتلون شجعان لأجل الأفكار الغربية، ومن شأن التخلي عنهم أن يوجّه إشارات

(١) المرجع السابق، ص (٢٥٠).

خاطئة، لكن يجب ألا تجعل الولايات المتحدة كل آمالها معتمدة على نجاحهم النهائي)[١].

ووصل الأمر أن يصدر تحذير من داخل الصف التغريبي نفسه، كصافرة إنذار تدوي وتحذر من النتائج السلبية المحتملة لاستمرار الاستقواء بالأجنبي لفرض تغييرات ما، وإدارة الظهر للوطن وأهله وحكومته، والسير قدمًا في سكة العمالة الغربية التي لا نهاية لها، والعجيب أن هذا التحذير لم يأخذ مسارًا خفيًّا كما هي العادة في مثل هذه التحذيرات، بل كان معلنًا على شكل مقال صحفي من شخصية معتبرة لدى أطياف التغريبيين، حيث نشر الكاتب «جمال خاشقجي» مقالًا بعنوان «السادة أعضاء حزب أمريكا في العالم العربي» وذلك بعد عودته من زيارة لأمريكا، ظهر له من خلالها تغير ما في الموقف الأمريكي يقتضي تخفيف الاندفاع التغريبي الطائش والمزعج، يقول الكاتب:(السادة أعضاء حزب أمريكا في العالم العربي، أعرف أن ما منكم من أحد سيقر بالانتماء لهذا الحزب المنتشر من الخليج إلى المحيط، ولكنكم ستهتمون بقراءة خطابي هذا، فأنتم بيننا، نتبادل معكم الرأي في مجالسنا ومقاهينا المشغولة هذه الأيام بتلمس مخرج من أزمات تراكمت، ليس لي أن أشكك في وطنيتكم، بل أميل إلى الإيمان بصدق ولائكم من خلال بحثكم عن أمل ولو كان بالارتماء في حضن الشيطان الأكبر، ولكن لم تندفعوا لذلك إلا بعد أن غلقت دونكم الأبواب، وأنتم ترون عالمكم العربي وأمتكم يترديان سياسيًّا وحضاريًّا، وفوق ذلك خوف من فتاوى المتنطعين وسطوتهم، فتعلقتم وقد كتمتم عقيدتكم بحبل أمريكي، ولم يعد يهمكم إن قال قائلهم إن هذا حبل من الشيطان، أيها السادة، لقد جئتكم من أمريكا بخبر يقين، أن لا تتحمسوا كثيرًا للوعد الأمريكي، وأن تحافظوا على كل أسباب الوطنية والانتماء، فلا تفقدوا

---

(١) صحيفة (الفايننشال تايمز) في أغسطس ٢٠٠٤م بعنوان (الليبراليون العرب يحتاجون الاحتضان الحذر)، نقلًا عن مقال «عمالة التغريبيين»، إبراهيم السكران، موقع المختصر.

الأمل في إصلاح حقيقي يبعث من داخلكم، فالأمريكيون غير مستعدين لتدخل حقيقي في المنطقة، وفي حالة من الارتباك والحيرة، فلا توجد لديهم خطط مفصلة لنشر ما بشروا به من ديمقراطية و ثقافة رخاء في عالمنا، إنهم متخوفون من أن يؤدي تدخل سافر منهم إلى نتيجة عكسية لما يعلنون، ذلك أنهم لم يحسموا أمرهم فيما يفعلون مثلًا مع القوى الإسلامية التي يعتقدون أنها ستكون المستفيد الأول من أي انفتاح ديمقراطي وممارسة انتخابية، حضرت مؤخرًا أكثر من لقاء في الولايات المتحدة وخارجها مع أمريكيين، خبراء في الشرق الأوسط، رسميين وأكاديميين متخصصين، أصدقاء ودون ذلك، فوجدت الأكاديميين متشككين في نوايا السياسيين في نشر الديمقراطية في العالم العربي، ومن لم يشك في النوايا غير مطمئن إلى القدرات، فيرد عليهم السياسيون أن الإدارة الأمريكية صادقة في مسعاها ويكادون أن يقسموا على ذلك لشعورهم بمقدار الشك الساخر من حولهم، ولكن عندما تسألهم عن التفاصيل، متى؟ وكيف؟ ولماذا؟ وماذا لو؟ يعتذرون عن الإجابة مستخدمين آلية «ليس كل ما يعلم يقال»، لذلك أيها السادة «أعضاء حزب أمريكا في العالم العربي» أدعوكم ألا تلقوا بكل ما في يدكم في السلة الأمريكية، ألا تحرقوا مراكبكم وتقفزوا في الظلام، وادعموا ما هو قائم من مشاريع الإصلاح في أوطانكم، وانخرطوا فيها معتمدين على قدراتكم الذاتية وفق طاقتكم، التي تحددونها أنتم، فما حك جلدك مثل ظفرك)[١].

نلاحظ إطلاق الكاتب اسم «حزب أمريكا»، مما يلفت إلى العلاقة الصريحة بين الاتجاه التغريبي والأمريكيين، ويشير من زاوية أخرى إلى أفول عهد التغطية والخفاء والعمل تحت الأرض، فكل شيء أصبح ظاهرًا للعيان، وتحت مرأى ومسمع المجتمع بأسره.

---

(١) صحيفة الوطن السعودية عدد (١٢٢٩)، مقال بعنوان «إلى السادة أعضاء حزب أمريكا في الوطن العربي»، للكاتب «جمال خاشقجي»، تاريخ ١٩/ ١٢/ ١٤٢٤هـ.

وهذا يدل على وصول خطة التغريب لدرجات عليا في السلم التغريبي، وجدت نفسها على السطح، إما أن تثبت وتعزز مكانتها مجتمعيًا، وهذا مستبعد في ظل التراخي والحذر الغربي، والتراجع عن الدعم المعهود، وإما أن تجد نفسها تتقهقر في السلم ذاته عودًا إلى الوراء، وهذا الخيار مرجح لسبب واحد، يتمثل في بدء مرحلة الاحتراق المجتمعي الذي سيطال كثيرًا من الرموز بسبب خيانتها للوطن والمجتمع والدولة، وعمالتها مع الأجنبي، فهذا خط أحمر لدى الجميع لا يمكن قبوله بحال. ولم يعد يجدي التستر خلف شعارات الإصلاح والنهضة والتطوير والتحديث، فإن هذه الأمور وغيرها، رغم كونها مطلبًا لجميع الأطياف، إلا أن التغيير لا يمكن أن يكون قادمًا من الخارج ويفرض علينا بتوجيه أجنبي، بل يجب أن يسعى الجميع للنهضة والتقدم بالتوافق مع مسلمات البلد الدينية والثقافية والنظامية، وبتعاون داخلي من جميع طبقاته.

الشراكة الاستراتيجية بين الفريقين:

مع بدايات حركة التغريب في الوطن العربي، بذل رموز التيار التغريبي جهودًا كبيرة، ليظهروا أمام أسيادهم وأساتذتهم من المستشرقين بصورة التلميذ النجيب، الذي ينفذ ما يطلب منه بكل إخلاص ودقة، بل يزيد على ذلك، إمعانًا منه في استرضاء القوم، والحظوة بالإعجاب والمديح ليحقق ما يرنو إليه.

ومنذ وقت مبكر قام المستغربون بالعمل على التواصل مع مراكز الاستشراق والتبشير ومحاولة كسب ثقتهم، ثم نفذوا لهم مشاريع كان الاستشراق يحلم بأمثالها، وهي مشاريع تغريبية خطيرة على المجتمع، منها ما هو في التعليم، ومنها ما هو في الإعلام، إلى غير ذلك من المجالات، وكانت هذه المشاريع هي نواة المشروع التغريبي الكبير على الأمة العربية والإسلامية حيث انساح بعدها التغريب وعمَّ كثيرًا من الجوانب في المجتمعات والبلدان.

أولًا: الأدوار التغريبية للمستغربين:

سأورد هنا بعض الأمثلة[1] على هذه الأعمال والمشاريع التغريبية التي قام بها هؤلاء بتنسيق مباشر أو غير مباشر مع أسيادهم من المستشرقين:

١-كان ناصيف اليازجي ١٨٠٠-١٨٧١م وابنه إبراهيم اليازجي ١٨٤٧-١٩٠٦م على صلة وثيقة بالإرساليات الأمريكية الإنجليزية.

٢-أسس بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٨٣م في عام ١٨٦٣م، مدرسة لتدريس اللغة العربية والعلوم الحديثة، فكان بذلك أول نصراني يدعو إلى العروبة والوطنية، إذ كان شعاره: حب الوطن من الإيمان. كما أصدر صحيفة الجنان سنة ١٨٧٠م التي استمرت ست عشرة سنة، وقد تولى منصب الترجمة في قنصلية أمريكا في بيروت مشاركًا في الترجمة البروتستانتية للتوراة مع الأمريكيين سميث وفانديك.

٣-أنشأ جورجي زيدان ١٨٦١-١٩١٤م مجلة الهلال في مصر وذلك في سنة ١٨٩٢م، وقد كان على صلة بالمبعوثين الأمريكان، كما كانت له سلسلة من القصص التاريخية التي حشاها بالافتراءات على الإسلام والمسلمين.

٤-أسس سليم تقلا صحيفة الأهرام في مصر، وقد سبق له أن تلقى علومه في مدرسة عبية في لبنان والتي أنشأها المبشر الأمريكي فانديك.

٥-أصدر سليم النقاش صحيفة المقتطف التي عاشت ثمانية أعوام في لبنان انتقلت بعدها إلى مصر سنة ١٨٨٤م.

٦-تجول جمال الدين الأفغاني ١٨٣٨-١٨٩٧م كثيرًا في العالم الإسلامي شرقًا وغربًا وقد أدخل نظام الجمعيات السرية في العصر الحديث إلى مصر، كما يقال إنه انضم إلى المحافل الماسونية، وكان على صلة بالمستر بلنت البريطاني.

---

(١) الأمثلة منقولة من «الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة»، (٢/ ٦٩٩-٧٠٠).

وكان جمال الدين الأفغاني يوافق المستشرقين في كثير من مطاعنهم على الإسلام، يقول الفيلسوف العربي الدكتور عبد الرحمن بدوي: (وقد كان رد جمال الدين الأفغاني على رينان (المستشرق الفرنسي) شديد الترفق إلى درجة أنه ساير رينان في كثير من الملاحظات التي أبداها عن اضطهاد الإسلام للعلماء. لقد كان جمال الدين الأفغاني (الأسد أبادي) سياسيًّا في المقام الأول، ومفكرًا متحررًا من العقيدة الدينية، ولم يكن الإسلام عنده إلَّا وسيلة، ولم يهدف أبدًا إلى الإصلاح الديني بالمعنى المفهوم الدقيق لهذا التعبير، والمسؤول عن تصويره الزائف بصورة المصلح الديني هو الشيخ محمد عبده وأصحاب مجلة المنار ومن شايعهم من السطحيين في مصر والشام)[1].

٧-كان الشيخ محمد عبده ١٨٤٩-١٩٠٥م من أبرز تلاميذ الأفغاني، وشريكه في إنشاء مجلة العروة الوثقى، وكانت له صداقة مع اللورد كرومر والمستر بلنت، ولقد كانت مدرسته ومنها رشيد رضا تدعو إلى مهاجمة التقاليد، كما ظهرت لهم فتاوى تعتمد على أقصى ما تسمح به النصوص من تأويل، بغية إظهار الإسلام بمظهر المتقبل لحضارة الغرب كما دعا الشيخ محمد عبده إلى إدخال العلوم العصرية إلى الأزهر لتطويره وتحديثه.

٨-قاد قاسم أمين ١٨٦٥-١٩٠٨م وهو تلميذ محمد عبده، الدعوة إلى تحرير المرأة وتمكينها من العمل في الوظائف والأعمال العامة، وقد كتب «تحرير المرأة» ١٨٩٩م و«المرأة الجديدة» ١٩٠٠م.

٩-كان سعد زغلول: الذي صار وزيرًا للمعارف سنة ١٩٠٦م شديد التأثر بآراء محمد عبده، وقد نفذ فكرة كرومر القديمة والداعية إلى إنشاء مدرسة للقضاء الشرعي بقصد تطوير الفكر الإسلامي من خلال مؤسسة غير أزهرية منافسة له.

١٠-كان أحمد لطفي السيد ١٨٧٢-١٩٦٣م من أكبر مؤسسي حزب الأحرار الدستوريين الذين انشقوا عن سعد زغلول سياسيًّا، وكان يدعو

---

(١) موسوعة المستشرقين، للبدوي، ص (٣١٤-٣٢٠).

إلى الإقليمية الضيقة وهو صاحب العبارة المشهورة التي أطلقها عام ١٩٠٧م وهي مصر للمصريين، وقد تولى شؤون الجامعة المصرية منذ تسلمتها الحكومة المصرية عام ١٩١٦م وحتى ١٩٤١م تقريبًا.

من صور الشراكة والانتفاع المتبادل بين المستغربين والمستعمر ما وقع عام ١٩٢٣م، عندما كتب دستور مصر وقتها، وكانت اللجنة الموكل إليها صياغة الدستور مكونة من مجموعة أشخاص ينتمون جميعًا لحزب الأحرار الدستوريين (العلماني)، الذي كان رافضًا لمسألة الخلافة من أساسها لا بل رافضًا لحكم الشريعة، (فقد كان ذلك الحزب رافضًا لأن ينص الدستور المصري لعام ١٩٢٣م على أن الإسلام هو دين الدولة، وكانت اللجنة المشكلة لوضع هذا الدستور كلها من أعضاء ذلك الحزب، وكان حزب (الأحرار) هذا مدعومًا من الإنجليز)[١].

ومن مظاهر الانتفاع المتبادلة والمعتبرة والتي يوليها البعض اهتمامًا خاصًا، ما يتعلق بالجانب المادي الربحي، حيث إن هناك عاملًا اقتصاديًا للاستشراق يتخذه كثير من المثقفين مهنة ناجحة، وكثير من أصحاب المكتبات التجارية والقائمين عليها يشجعون نشر المؤلفات التي تدور حول الإسلاميات والشرقيات، ويشرفون على نشرها لما يرون لها من سوق نافقة في أوروبا وآسيا وتنال هذه المؤلفات من القبول والإعجاب ما يجعلها عظيمة الانتشار وكثيرة الذيوع وهي بلا شك وسيلة لتجارة رابحة وكسب أموال خطيرة[٢].

ثانيًا: دور المستغربين من العساكر:

في منتصف القرن العشرين، وفي الخمسينيات على وجه التحديد، قررت الولايات المتحدة أن ترث النفوذين البريطاني والفرنسي في المنطقة لتحقق الأهداف نفسها التي كان يحققها هذان النفوذان[٣].

---

(١) انظر: «العلمانية إمبراطورية النفاق من مهد لها الطريق»، عبدالعزيز كامل، ص (١٨).
(٢) انظر: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، الندوي، ص (٢٠١-٢٠٢).
(٣) انظر: كتاب «لعبة الأمم»، مايلز كوبلاند، ص (٣٣).

لكن إن اتفقت الولايات المتحدة مع بريطانيا وفرنسا في الاستراتيجية والأهداف، فلقد اختلفت معهما في التكتيك والأسلوب، ومارست الولايات المتحدة مهارة ما يسمى بلعبة الأمم، تحقيقًا لأهدافها وكان أهم أساليبها في ذلك الانقلابات العسكرية، التي تصنع عن طريقها البطل أو الزعيم، الذي تتعلق به آمال الأمة، فيمتص بذلك ما يمور في باطنها، وما كان يمكن أن يؤدي إلى ثورة في غير مصلحتها وينحرف بهذه القوة الواردة داخل الشعوب عن أهدافها التي تتحقق فيها مصالح الغرب.

ينبغي أن نعرف أن الغرب بعد الاستعمار ممثلًا بأمريكا صنع له في الشرق والعالم الإسلامي نوعين من الأتباع المستغربين، يخدم أحدهما الآخر ويكمله، وهما:

الأول: القادة السياسيون وخاصة العسكريين منهم عن طريق الانقلابات.

الثاني: النخب الثقافية المستغربة.

صرح بعض الكتاب الغربيين أن العساكر في البلاد الإسلامية أقدر على التغيير الاجتماعي من الاستعمار الأجنبي، وهي الطريقة التي اعتمدتها الولايات المتحدة على الأرض، ورسمت لها خططًا متزامنة ونفذتها، فقد شهدت المنطقة في حقبة ما بعد الاستعمار انقلابات عدة في مصر وسوريا والعراق وغيرها كانت جلها إن لم تكن كلها بترتيب أمريكي.

يقول الكاتب الأمريكي مورو بيرجر:

(وكان الجيش من بين كل جماعات النخبة الوطنية أكثرها دنوًّا من المشكلات التي تواجهها مصر، دنوٌّ بالمعنى الحسابي، والعلماني، والواقعي، وبهذه الصورة كان الجيش أكثر النخبات تغربًا..).

والواضح من تقرير الموجز أن الضباط كانوا علمانيين يتوقون إلى بث التعاصر في مصر متماشين مع الخط الغربي التكنولوجي، بل كانوا جماعة

علمانية في البناء السياسي والاجتماعي للحياة المصرية إلا أن قيادتهم كانت تضع نصب عينيها صورة من مصر العلمانية، كما يتصورونها ويتحركون صوب هذا الهدف على خط مستقيم.

ويعمم الكاتب، وعلى ذلك فبينما يترك الحكام الغربيون منطقة الشرق الأدنى تتحول هذه المنطقة فتصبح أكثر غربية، ويواجه الزعماء العرب طريقين: فهم يطردون الغرب سياسيًّا ويسحبون الكتل الشعبية إلى الغرب ثقافيًّا.[1]

يقول مايلز كوبلاند في كتابه الشهير «لعبة الأمم»: «إن مساندتنا لأي زعيم للوصول إلى سدة الحكم والبقاء هناك حتى يحقق لنا بعض المصالح التي نريدها لابد أن ترتطم بالحقيقة القاسية، وهي أنه لا بد من توجيه بعض الإساءات لنا حتى يتمكن من المحافظة على السلطة ويضمن استمرارها»[2].

وفي مكان آخر يقول مايلز كوبلاند:«إن الهدف الرئيس من دعمنا هو رغبتنا في توفر زعيم عربي رئيس يتمتع بنفوذ قوي على شعبه وعلى بقية العرب، له من القوة ما يمكنه أن يتخذ ما شاء من القرارات الخطيرة وغير المقبولة من الغوغاء مثل عقد صلح مع إسرائيل»[3].

إن النخبة العسكرية في الشرق الأدنى في مصر والسودان، والعراق وتركيا وإيران وباكستان كانت عوامل مهمة في جلب التغيير الاجتماعي، وتشترك النخبات العسكرية العربية في الاعتقاد بضرورة التغيير الاجتماعي السريع، وواضح أن التغريب، أو التغيير الاجتماعي الذي كان يجري على أيدي المحتلين والمستعمرين، صار يجري اليوم في أكثر الأحوال على أيدي «النخبات الوطنية» التي هي في أكثر الأحيان «عسكرية»[4].

---

(١) انظر: «العالم العربي اليوم»، مورو بيرجر، ص (٣١٢)، ص (٣١٤)، ص (٣٤٠).
(٢) انظر: كتاب «لعبة الأمم»، مايلز كوبلاند، ص (٥٥).
(٣) انظر: المرجع السابق، ص (٨٩).
(٤) انظر: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، ص (٥٦-٥٧).

قصدت من هذا العرض الوجيز عن دور المستغربين من العسكر في البلاد العربية، تبيين الجناح الآخر من الاستغراب والذي كان مؤازرًا قويًّا للجناح الثقافي الفكري من التغريبيين، حيث كانت السلطة غالبًا في يد العسكر.

ثالثًا: بلوغ التعاون مرحلة أخرى:

عندما تتحد الأهداف والأفكار بين الأطراف ضد الأمة ودينها وثوابتها، فلا يستغرب من أي طرف أن يسلك طرقًا بعيدة عن المنهج العلمي، خالية من كل مبادئ الأخلاق وقوانين العدل.

مر معنا سابقًا أن جُلَّ هؤلاء المستغربين لا يدخرون جهدًا في إرضاء أسيادهم، حتى عندما يطلب منهم أمور خارجة عن المألوف ومخالفة للعُرف والقانون وبعيدة عن الصدق والأمانة، على سبيل المثال: أن المستشرقين عندما يُعدون موادَّ علمية ويرغبون في نشرها يحول بينهم وبين ذلك ظروف معيَّنة اجتماعية كانت أو سياسية أو غيرها فيوعزون لتلاميذهم الأبرار بنشر تلك المواد موقعة بأسمائهم بدلًا من المستشرقين.

أيُّ سخفٍ وعارٍ أعظمُ من هذا، وأيُّ استخفاف بالعقول أشنع من هذه الصورة، إنها التبعية المقيتة، والانسلاخ الفكري المتناهي.. وإنَّ قمةَ الدناءةِ عندما يكتسب دعاة التغريب سمعةً وتلميعًا بعد نشر هذه الكتب بأسمائهم على أنها من بنات أفكارهم.

سبق الحديث عن كتاب علي عبدالرازق وما يدور حوله من كلام. وفي الحقيقة يرى بعض الباحثين أن (مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» هو المستشرق دافيد مارجليوث، وقد ألفه إبَّان الحرب العالمية الأولى، ليكون من جملة أدوات الحرب النفسية ضد الدولة العثمانية، وبعد انقضاء الحرب دُفع الكتاب إلى علي عبد الرازق، وهو من أركان حزب الأمة الموالي للإنجليز فصاغه بأسلوبه ونشره باسمه)[1].

---

(١) انظر: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية»، الندوي، حاشية، ص (١١٦).

ومن اللطائف التي أطلقها بعض العلماء على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» والذي حاول فيه أن يفرغ الإسلام من مضمونه السياسي وينحي الرسول عن مجال الحكم على الإطلاق، فأطلق بعض العلماء على الكتاب كبيان لمدى السطو والسرقة الفكرية «حاشية علي عبد الرازق على متن مرجليوث»[1].

ويستقصي الأستاذ أنور الجندي أفكار طه حسين، ويحدد مصادرها من المستشرقين حيث كان من أشد المعجبين بهم على الإطلاق، يقول:(ويكاد طه حسين في كل أعماله الكبرى أن يكون خاضعًا للاستشراق، متأثرًا به تابعًا له معليًا من قدره، متحدثًا عن فضله على الأدب العربي والفكر الإسلامي..

في كتابه الشعر الجاهلي= أخذ نظريته من مرجليوت
رأيه في «مع المتنبي»= أخذ نظريته من بلاشير
مذهبه في النقد= أخذ نظريته من تين وبرودنير
بحثه عن ابن خلدون= أخذه من دوركايم
اتجاهه في حديث الأربعاء= أخذه من سانت بيف
عمله في هامش السيرة= أخذه من كتاب على هامش الكتب القديمة

أخذ من «نلينو» مصادر التاريخ الأدبي، ومن «برجستراسر» التطور النحوي، ومن «جويدي» علم اللغة الجنوبية القديمة، ومن «ليتمان» فقه اللغة)[2].

ومن المضحك ألّا يكون السارق يجيد السرقة، كما وقع طه حسين في حرج شديد عندما كتب مقالًا يتضح فيه النقل الحرفي عن المستشرقين، المقال في جريدة السياسية جاء فيه: (ولكن شجرت بين الفريقين اليمانيين والقيسيين معركة مرجرات)، وعندما تتبعه زميله زكي مبارك كشف خطأً

(١) مقال: «التيار التغريبي ومنهج السطو الفكري»، د. ناصر رمضان، موقع الألوكة.
(٢) انظر: «طه حسين في ميزان العلماء والأدباء»، محمود الإستانبولي، ص (٣٨٥).

فادحًا، حيث يقول: «المعركة إذاً مرج راهط ولكن الدكتور طه نقل كلمتها بل سرقها من أحد المستشرقين ولم يفطن إلى الأصل العربي لهذه الكلمة فجاءت أعجمية»[١].

وفي موضع آخر أشار زكي مبارك إلى ذلك في دعابة ساخرة، حين قال: إن طه حسين دخل حديقة المستشرقين بالليل ليسرق ثمرة أو ثمرتين فصادفته هذه الثمرة المعطوبة[٢].

وكذلك يقول زكي مبارك منتقدًا طه حسين: (وأوردت الصباح رسالة بقلم أديب قال فيها: (قرأنا للدكتور طه بحوثًا في الكتب المنزلة عامة والقرآن المحفوظ خاصة ثم قرأنا أشياء -كأنها هي- للمستشرق الإنجليزي «جرجس سال» وكتاب هذا المستشرق مطبوع بعد ترجمته والتعليق عليه منذ ثلاثين عامًا)[٣].

يقول الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله: (لما ثار نقاش في الأزهر حول الإمام الزهري عام ١٣٦٠ هـ قال الدكتور أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر وهو الذي أثيرت الضجَّة حوله: (إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسبًا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنها بحث منك وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في «فجر الإسلام»، و«ضحى الإسلام» هذا ما سمعته من الدكتور علي حسن يومئذ نقلًا عن الأستاذ أحمد أمين)[٤].

وسطا محمود أبو رية على كتابات «جولد سيهر» و«شبرنجر» و«فون كريمر» ودائرة المعارف البريطانية في طعونهم في السنة النبوية والتشكيك في

---

(١) انظر: «المعارك الأدبية»، أنور الجندي، ص (٦٩٣).
(٢) انظر: «رجال اختلف فيهم الرأي»، أنور الجندي، ص (٣٥).
(٣) انظر: «المعارك الأدبية»، أنور الجندي، ص (٦٩٢).
(٤) انظر: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»، ص (٢٣٨).

الرواة وخاصة سيدنا أبا هريرة رضي الله عنه، ونسبها إلى نفسه وذلك في كتابه «أضواء على السنة المحمدية»[1].

يقول الدكتور محمد عمارة: (بقي أن أقول للتاريخ: إننا عندما صدر كتاب الدكتور حسن حنفي«التراث والتجديد» سنة ١٩٨٠ م اجتمعنا- مجموعة من المفكرين- به في جلسة نقدية لهذا الكتاب، بمنزل الصديق الأستاذ المستشار طارق البشري، ولقد توليت أنا عرض هذه الملاحظات النقدية على الكتاب ولم يشأ الدكتور حسن حنفي -يومها- أن يجيب عن تساؤلات الحضور إلا بابتسامة، قال لي معها: «هو أنت كشفت الموضوع؟!»، فلما استأذنته أن أكتب عن الكتاب رجاني ألا أفعل، وقال: «لقد طبعته بحروف صغيرة حتى لا يستطيع المشايخ قراءته»[2].

ومما يؤكد حرص المستشرقين واهتمامهم البالغ بتلاميذهم المستغربين، ومحاولة استمالتهم لتبني ما يريدون من أفكار واعتقادات، ونشرها بين المسلمين هو متابعتهم ذلك بدقة لمعرفة المدى الذي وصل إليه هذا المشروع، وقد تبلغ هذه المتابعة والاهتمام حد تأليف الكتب لتوضيح وعرض النتائج بسلبياتها وإيجابياتها.

ومن الأمثلة على ذلك كتاب «توثيق الأحاديث النبوية مجادلات في مصر الحديثة» لمؤلفه «جانيبول». يقول الأستاذ الصديق بشير نصر في كتابه «ضوابط الرواية عند المحدثين»: (والذي تبيَّن لي أن المستشرقين قد بذروا بذور الشك في الحديث الشريف، وتعهدوها بالرعاية حتى عثروا على من يتولى أمرها من أبناء المسلمين المستغربين، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من المستشرقين في المعارف الأخرى، والذي أكد لي هذا الظن وقوعي على كتاب بعنوان: «توثيق الأحاديث النبوية.. مجادلات في مصر الحديثة» لمؤلفه جانيبول، هذا الكتاب الذي أعتقد أنه وضع لتحسس مدى تأثير

(١) انظر: «الإسلام بين التنوير والتزوير»، د. محمد عمارة، ص (١٩٦).

(٢)انظر: مقال: «التيار التغريبي ومنهج السطو الفكري»، د. ناصر رمضان، موقع الألوكة.

المستشرقين في أبناء الإسلام، وكأنه وضع لمعرفة ما إذا كانت تلك البذور التي غرست قد أينعت وأثمرت أم لم تينع ولم تثمر بعد).

وقد أكد هذا الكتاب لي حقيقة أن هؤلاء الناس يخططون لأمد بعيد، وكل كتاب يخرج منهم إنما هو وفق هذا المخطط المرسوم، وإليك عرضًا سريعًا لهذا الكتاب:

عرض كتاب (توثيق الأحاديث) لجانيبول:

يقع هذا الكتاب (وما زال الكلام للأستاذ صديق) في تسعة فصول، هي على التوالي:

١- مسح لما صدر من كتب ومقالات في توثيق الأحاديث.

٢- التوثيق في نظر محمد عبده.

٣- النقاش حول التوثيق في مجلة المنار.

٤- مناقشات أخرى في التوثيق.

٥- مناقشة حول التدوين.

٦- مناقشة حول العدالة.

٧- مناقشة حول عدالة أبي هريرة.

٨- مناقشة حول الوضع في الحديث.

٩- رواية الأحاديث.

والكتاب يعرض لكل ما كتبه المسلمون في الحديث، سواء كان على شكل كتب، أو مقالات ابتداءً من محمد عبده، ورشيد رضا في مجلة المنار، وانتهاءً بأحمد أمين، وهيكل، وأبي رية.

ثم يتحدث الكتاب عن الزوبعة التي أثارها كتاب (أضواء على السنة المحمدية) للشيخ أبي رية، والذي نشر سنة ١٩٥٨م، والردود التي تعرض لها من علماء المسلمين؛ كالدكتور محمد أبو شهبة في دفاع عن السنة، ومحمد

السباحي في أبو هريرة في الميزان، ودفاع عن الحديث النبوي، وتفنيد شبهات خصومه لمجموعة من العلماء أمثال السباعي، وسليمان الندوي، ومحب الدين الخطيب، وعبد الرازق حمزة في ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية، وعبد الرحمن اليماني في الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والتضليل والمجازفة، ومصطفى السباعي في السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ومحمد عجاج خطيب في (أبو هريرة راوية الإسلام)، والسنة قبل التدوين، ومن يقرأ كتاب (جانيبول) هذا، يرى مبلغ تحامله فيه، فهو يسفه ويسخر من كتاب المسلمين الثقات، الذين ذبوا عن سنة نبيهم ﷺ، ويُطري ويمدح صنائع المستشرقين بالرغم من التفاوت العظيم بين كتابات أولئك الأفذاذ أمثال أبي شهبة واليماني والسباعي، وتلك الدمى المتحركة أمثال: أمين، وأبي رية فاستمع إليه وهو يقول في أحمد أمين: (شكوكه في توثيق الأحاديث واضحة بيّنة، وضعت على أساس مناقشات العلماء الغربيين)، وينقل جانيبول كلامًا فيه بأنه(الكاتب الفذ، وصاحب المحاولة الرائدة في تقديم المنهج النقدي في علم التاريخ الإسلامي والعربي)، وعندما يأتي على ذكر «السباعي» يصف أسلوبه بأنه: خليط من السباب ويصفه بالسطحية)[1].

هذه الحال التي آل إليها بعض المستغربين، تدل دلالة واضحة على المدى البعيد الذي وصلت إليه علاقتهم مع المستشرقين، وإخلاصهم في خدمتهم، حتى لو تسبب ذلك في إيذاء شخصي لهم ولسمعتهم، وما ذاك إلا جري وراء مصالحهم الشخصية، أو حقدهم الدفين وبذلهم في الصد عن دين الله الحق.

لعله يكون اتضح لنا جليًا بعد هذا العرض، أن الغرب يهتم بطبقة المستغربين ليستفيد منهم، وهم كذلك يفيدون منه، مشروع تبادل مصالح

---

(١) ضوابط الرواية عند المحدثين (٢٩٤- ٢٩٨) بتصرف، نقلًا عن«السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام»، ص (١٥٩).

من الطرفين، حيث يهدف من خلالهم إلى تحقيق مآرب يصبو إليها، لا يستطيع القيام بها مباشرة، فينشر الأفكار الغربية المضادة لأصول الإسلام ونظرياته عن طريق هذه الشخصيات المستجيبة، ويكون هو خارج اللعبة، وبدورهم يبقى هؤلاء يواجهون ردات الفعل المضادة من المجتمع.

رابعًا: ثناءٌ واعترافات:

لا شك أنه من الطبيعي لأي علاقة حميمة تنشأ بين طرفين، أن تتضمن ثناءً ومدحًا من أحدهما على الآخر، وهو من أوضح وأظهر الأدلة على عمق العلاقة بين المستشرقين من العالم الغربي والمستغربين من عالمنا العربي، إذ لا يقبل العقل أن يُمدح شخص مذموم، بل المديح هو نتاج المحبة والإعجاب.

لقد تلفظت ألسنة كثير من مستغربي عالمنا العربي بكلمات تفوح منها رائحة الإعجاب والتبعية لأساتذتهم المستشرقين، وكثير منهم يقول ذلك دون مواراة أو شعور بالخجل، بل يرفع الصوت عاليًا بالثناء عليهم في كتبه ومقالاته، ويدعو إلى الاستفادة المطلقة منهم، إذ هو يعدهم قدوةً حسنةً له، ينتحل جُل أفكارهم ويساهم معهم في نشرها.

سأذكر هنا أمثلة مما قاله المستغربون في الثناء على المستشرقين، منقولة من كتبهم ومقالاتهم، وأما مدح الطرف الآخر وهم المستشرقون للمستغربين فقد تجنبت ذكره هنا، حيث قد مر معنا أمثلة منه في المباحث السابقة، ورأينا كيف يقدِّرهم الاستشراق والاستعمار بشدة ويستغلهم في تمرير وتنفيذ مخططاته.

يقول الدكتور محمد غلاب: (لهذا يجب على كل مثقف من المسلمين أن يضع دراسات المستشرقين في طليعة بحوثه، بل في الصف الأول من شواغله العقلية)[1].

---

(١) انظر: «نظرات استشراقية في الإسلام»، د. محمد غلاب، ص (٤).

ويقول محمد حسين هيكل: (وليس هناك ريب في أن الشرق اليوم في أشد الحاجة إلى النّهل من ورد الغرب في التفكير وفي الأدب والفن)[1].

ويقول أيضًا: (ومن الحق علينا للغرب أن نقول: إن ما يقوم به علماؤه اليوم من بحوث نفيسة في تاريخ الدراسات الإسلامية والدراسات الشرقية، قد مهَّد لأبناء الإسلام وأبناء الشرق أن يتزودوا من هذه البحوث وتلك الدراسات، وأن يكونوا أكبر رجاء في الاهتداء إلى الحق، فهم أقرب بطبعهم إلى حسن إدراك الروح الإسلامي والروح الشرقي)[2].

وأكد هيكل في المصدر نفسه أنه أثناء تأليفه للكتاب«حياة محمد» اطلع على ما كتبه المستشرقون، ولا غرابة فإن المستشرقين يقدرون هيكل بشكل خاص ويثنون عليه كما مر معنا من كلام المستشرق هاملتون جب[3].

وتجدر الإشارة هنا إلى أمر مهم، وهو أن مجرد الاطلاع أو الاستفادة مما ينتجه المستشرقون ليس بحد ذاته عيبًا على إطلاقه، فإن بعض ما يأتون به قد يكون مفيدًا وصحيحًا، بل لهم بحوث جيدة وتحقيقات نفيسة، لكن العيب والخطأ الكبير هو اعتبارهم مراجع نأخذ عنهم علومنا الإسلامية، ونستند إليهم في كتابة تاريخ أمتنا ورجالاتها، حيث لا يخفى على كل ذي لُبٍّ وبصيرة أن القسم الأكبر من المادة الاستشراقية يحوي أخطاء وأغاليط كثيرة مقصودة كانت أو غير مقصودة، بل إن جزءًا ليس باليسير منها تظهر فيه روح العداء والمكر، حتى عند من وُصِفَ بالإنصاف منهم، فإنه وبعد تَتَبُّع مقالاتهم وجد أن من وصف بالإنصاف والموضوعية يدسُّون السم في العسل،وقد يكونون أشد خطرًا وأنكى على الأمة من غيرهم من أصحاب العداء الظاهر.

---

(١) انظر: «حياة محمد»، هيكل، ص (٣٦).
(٢) انظر: «حياة محمد»، هيكل، ص (٣٦).
(٣) انظر: «وجهة الإسلام»، هاملتون جب، ص (٩٤).

يقول طه حسين معترفًا بدراسته حول المستشرقين وإعجابه بهم، إلى حدٍّ ملَكَ عليه هذا الإعجاب مشاعره وعقله، وعلى رأسهم«كازانوفا» يقول: (عرفت أستاذًا في «الكوليج دي فرانس»، ولم أكد أستمع إليه حتى أُعجبت به إعجابًا لم أعرف له حدًّا، كان يفسر القرآن، وكنت حديث العهد في باريس، كنت شديد الإعجاب بطائفة من المستشرقين، ولكني لم أكن أقدِّر أن هؤلاء المستشرقين يستطيعون أن يعرضوا في إصابة وتوفيق لألفاظ القرآن ومعانيه والكشف عن أسراره وأغراضه، فلم أكد أجلس إلى «كازانوفا» حتى تغيّر رأيي، أو قُل ذهب رأيي كله، وما هي إلا دروس سمعتها منه حتى استيقنت أن الرجل أقدر على فهم القرآن وأمهر في تفسيره من هؤلاء الذين يحتكرون علم القرآن، ويرون أنهم خزنته وسدنته وأصحاب الحق في تأويله)[1].

ولننظر هنا كيف يمتدح أركون مجموعة كبيرة من المستشرقين دون تحفّظ، مع أن منهم من عرف بتحامله الشديد على الإسلام، يقول: (لنكن متواضعين في الوقت ذاته ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته، فالعدل والإنصاف يفرضان علينا ذلك، ولذلك فإني أُحيي، بكل اعتراف بالجميل، جهود ومكتسبات رواد الاستشراق، من أمثال يوليوس فيلهاوزن، وهوبير غريم، وتيودور نولدكه، وفريدريك شوالي، وفون ج. بيرغستراسير، وأ. بريتزل، وأ. غلودزيهر، وتور أندري، وأ. غيوم، و أ. جيفري، و م. برافمان، كما وينبغي أن نُحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على الدرب نفسه، من أمثال رودي باريت، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور. بيل، ووليام مونتغمري واط، وجون وانزبروغ، وأ. ت. ويلش، ويو. روبان إلخ...)[2].

كما يرى أركون أن العقائد بحاجة إلى دراسة جديدة بعد كتابات بعض المستشرقين، حيث يقول: (فيما يخص الإسلام، فإننا نجد أن أعمال هنري

---

(١) انظر: «طه حسين في ميزان العلماء والأدباء»، محمود الإستانبولي، ص (٣٨٨).
(٢) انظر: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، أركون، ص (٣٢).

لاوست وهنري كوربان؛ تكفي للإقناع بالحاجة الملحة إلى افتتاح تفكير تيولوجي آخر ومختلف قائم على أسس جديدة كليًّا)[1]، ويقصد بالتيولوجي الدراسات اللاهوتية أي الأمور الدينية والعقائد.

ويعتبر أركون أن الأساطير والخرافات-حسب تعبيره- المسيطرة في الفكر الإسلامي التقليدي هي السبب في رفض أعمال المستشرقين، يقول: (من هنا نفهم السر في رفض المسلمين، بالأمس واليوم، للعلم الاستشراقي المطبّق على دراسة الحديث والسيرة والقرآن، فهذا العلم يحُط من قدر المعرفة الأسطورية)[2].

ولشدة إعجابه بالمستشرقين، ومنهجهم النقدي المحارب للإسلام، فإنه يغلو ويتحامل فينتقد النهج الاستشراقي الحيادي المنصف للإسلام، والذي ظهر في بعض المجتمعات الغربية، ويعتبر ذلك سببًا في تأخر التجديد، يقول: (نسجل هنا ظهور كتب عديدة في المكتبات الفرنسية والإنجليزية وغيرها، مكرسة للإسلام التقليدي والثوري، إنها مؤلفات مجاملة وتبجيلية، وهي تؤخر من مجيء لحظة التجديد للفكر الإسلامي والفكر العربي، كلما انتشرت وسيطرت على الساحة)[3].

ورغم ما عُرف عن دائرة المعارف الإسلامية من حيف وجوْر، وطعن في الإسلام وعلومه، إلا أن نجيب العقيقي يُشيد بها إشادةً متناهية، ويرى أنها مرجع للمسلمين في كل علومهم حتى الدينية منها، يقول في كتابه «المستشرقون»: (وقد تحققت الغاية من دائرة المعارف الإسلامية من إحاطة الناس حق الإحاطة بأحوال ملايين المسلمين واطلاعهم على تاريخهم وجغرافيتهم ودينهم وعلومهم وآدابهم وفنونهم وتراجم المشهورين من رجالهم، بطريقة علمية خالصة، فجاء أمتع كتاب عنهم في الغرب، وأقرب

---

(١) انظر: «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، أركون، ص (١٢١).
(٢) المرجع السابق، ص (١٧٥).
(٣) المرجع السابق، ص (١١٠).

إلى الحقائق والتمحيص والاستنباط والإحاطة في كل ما ألَّفه الغربيون في هذا الشأن)[1].

ولا غرابة في تمجيده للمستشرقين فقد ذكر نفسه واحدًا منهم في كتابه المذكور، وترجم لنفسه ضمن مستشرقي المدرسة المارونية[2].

ويُظهر العقيقي سروره بسبب موقف المصريين الذين عرفوا قدر المستشرقين-حسب تعبيره- وجلبوهم إلى جامعاتهم، يقول: (وعرفت الجامعة المصرية قدر المستشرقين فاستدعتهم من مُختلف بلدانهم، أساتذة في كلياتها. وفي ذلك يقول الدكتور طه حسين: «إنه كان لسنة ١٩١٥ في مصر مذهبان في درس الأدب: أحدهما مذهب القدماء، والآخر مذهب الأوروبيين، استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ نلينو ومن زامله وخلفه من المستشرقين مثل جويدي وفييت، وقد عهدت إليهم بدرس الأدب فدرسوه بمناهجهم الحديثة فعلموا الطلاب كيف يبحثون)[3].

وفي مقدمة كتاب«فجر الإسلام» يصرِّح أحمد أمين بالاستفادة من المستشرقين ونقدهم وتشجيعهم، وأنه يأخذ بالحسبان كل ما توصلوا إليه حديثًا، يقول في مقدمة الطبعة الثانية: (ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب نحو أول سنة ١٩٢٩، وكان ما لقيته من الباحثين من أهل العربية والمستشرقين أكبر مشجع لعملي، فقد نقدوه وقرظوه، وانتفعت بما أبدوه من آراء قيِّمة في نقده وتحليله، أذكر منهم الأستاذ مصطفى عبد الرازق، والدكتور عبدالوهاب عزام، والدكتور برجستراسر، والدكتور شادة، والأستاذ مرسيه، والأستاذ جعفري. وكنت أود أن أتوسع في بعض فصوله وأزيد فيه فصولًا لم تكن، وأحكي آراء الباحثين من المستشرقين فيما ذهبوا

---

(١) انظر: «المستشرقون»، العقيقي (٣/ ١١٠٨).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٣٣٥)، لم أجد هذا الأمر في الكتاب بطبعته الثالثة، وبعد البحث والتحري تبين أنه مضاف للطبعة الرابعة وما بعدها.

(٣) المرجع السابق (٣/ ١١٢٣).

إليه أخيرًا، ولكن اشتغالي في إخراج «ضحى الإسلام» منعني من تحقيق كل رغبتي)[1].

وفي العقود الأخيرة وبعد خفوت مصطلح الاستشراق، نجد التغريبيين المعاصرين يستمرون في نهج أسلافهم، ويثنون على كل ماله علاقة بالغرب، بطريقة ملؤها الانبهار والتعظيم، متقبلين كل نتاج الثقافة الغربية خيرها وشرها، حتى لو تمثل ذلك بالتدخل الغربي في شؤون الدول العربية. يقول الدكتور «شاكر النابلسي»: (إن تحقيق الحرية العربية والديمقراطية العربية غير موقوف على الداخل أو على العنصر العربي، فالتدخل الخارجي عند تقاطع المصالح شرعي ومطلوب ومرغوب، فأهلًا بالحرية، وأهلًا بالديمقراطية سواء جاءت على ظهر جمل عربي، أو على ظهر دبابة أجنبية، ولعل العراق هو الأنموذج الواضح الآن)[2].

مقالة النابلسي هذه كانت عام ٢٠٠٤م، أي بعد عام على الاحتلال الأمريكي للعراق، وليتنا نرى تعليقًا له بعد الحال الذي وصلته العراق، ليشرح لنا ملامح الديمقراطية الأمريكية المزعومة التي كان يُبشّر بها، والتي أذاقت العراقيين جميعًا من الويلات والتنكيل والتشرذم ما لا يخفى على أحد.

وهذا أنموذج آخر ممن تعاظمت أمريكا في عينه وقلبه، حتى أوجب علينا أن نربط أفراحنا وأحزاننا بها، يقول «خالص جلبي»: (يجب أن نحزن لحزن أمريكا، لأن فشلها فشل لكل الجنس البشري، ولأنها تمثل طليعة الجنس البشري)[3].

---

(١) انظر: «فجر الإسلام»، أحمد أمين، المقدمة.

(٢) صحيفة إيلاف، مقال بعنوان «تيار الليبراليين الجدد»، د. شاكر النابلسي، ٢٣ مايو ٢٠٠٤م.

(٣) جريدة الاقتصادية عدد (١٧٣)، تاريخ ٤/ ٢/ ٢٠٠٣م.

لا أعلم كيف تجرأ جلبي وربط فشل البشرية جمعاء بفشل الأمريكان؟ هل هم معصومون أم ماذا؟ ألا يقرأ جلبي ويطلع على ما يكتبه الأمريكان أنفسهم فضلًا عن غيرهم، عن كثير من المشكلات التي تواجه أمريكا وتهددها بالتفكك، سواء على المستوى الأخلاقي والثقافي والاقتصادي وغيرها؟.

ويُعد الكاتب «إبراهيم البليهي» من أشد المعجبين بالثقافة الغربية، فلا تكاد تجد له كتابًا أو مقالًا إلا ويظهر انبهاره اللامحدود بالغرب. إن الإعجاب بالغرب ليس مستنكرًا على إطلاقه، بل هي حالة تكاد تكون مشتركة عند الجميع، فيما إذا توجه هذا الإعجاب إلى الجانب التكنولوجي التقني، والتطور الصناعي الهائل الذي وصل له الغرب، فهذا القدر أمر مشترك ولا نكير عليه، لكن البليهي ومن معه من التغريبيين يتخذون من هذا مدخلًا في المطالبة بالأخذ بجوانب أخرى يعتبرونها طريقًا موصلًا لهذا التقدم، وأهمها من منظورهم الجانب الثقافي، ويتكرر هذا في كلامهم باستمرار.

يقول إبراهيم البليهي في هذا الشأن: (إن ما تعيشه الإنسانية في هذا العصر من تقدم مذهل في الأوضاع والنظم وفي الوسائل والأدوات وفي العلوم والتقنيات وما تزخر به الدنيا من تسهيلات هائلة في شتى جوانب الحياة ليس حصيلة تلقائية للعمل الرتيب أو التوارث البليد وإنما هو ثمرة الإفلات من قبضة الدوران التاريخي الأفقي المحكوم بالمألوف والموروث، وقد حصل هذا الإفلات نتيجة التغيرات النوعية في الرؤى والقيم والمواقف من الإنسان والكون والحياة وكانت الثقافة الأوروبية هي الثقافة الأولى الرائدة في الإفلات من خطوط الدوران الأفقي فأخذت في الصعود المستمر، لقد انفردت الثقافة الأوروبية بهذا التغير النوعي العجيب، ثم إن هذه التغيرات النوعية في الحضارة الإنسانية رافقت المغامرين والنازحين من الشعوب الأوروبية أينما تحركوا وحيثما استوطنوا في أمريكا الشمالية وأستراليا ونيوزيلاندا وجنوب أفريقيا، ثم امتدت هذه التغيرات إلى

مجتمعات أخرى اهتمت بالتعرف إلى هذه التغيرات النوعية التي طرأت على الثقافة الإنسانية، ولما عرفتها التزمت بها ولم يقتصر أخذها على الثمار مثل اليابان وكوريا الجنوبية والصين وسنغافورة وماليزيا، وبذلك استطاعت هذه المجتمعات اللحاق بالمزدهرين وبات لها إسهام مشهود في الإنجازات والإبداعات والمشاركة ودخلت في قلب المعترك الحضاري من أوسع أبوابه ووقفت موقف الند من المبتكرين الأصليين وأصبحت تزاحمهم في كل الحقول وفي مختلف المجالات.

أما المجتمعات المأسورة بالموروث والمألوف فقد بهرتها الأشياء والمخترعات ولكن غابت عنها التغيرات الثقافية النوعية التي طرأت على الثقافة الإنسانية، فقد اكتفت باستيراد الأشياء من المجتمعات المزدهرة كما أخذت بشكليات التعليم الحديث وتوهمت أنها بذلك قد ماثلت المزدهرين وأنها قد أخذت بأسباب التقدم وغفلت عن أنها مازالت تعيش مرحلة الدوران الأفقي، فهي مأسورة بهيمنة الموروث ومأخوذة بسطوة المألوف، أما بالنسبة للتعامل مع الحضارة المعاصرة فإنها قد ركزت نظرها على الثمار وحصرت اهتمامها بالنتائج وراحت تستورد منها كل ما تتيح لها إمكاناتها المالية استيراده والتمظهر به وغفلت عن التغيرات النوعية الثقافية التي حققت هذه النتائج لذلك بقيت خارج حركة التاريخ تعيش على القيم نفسها والتصورات التي عاش بها الإنسان في الحضارات الاجترارية القديمة)[1].

وربما خرج البليهي عن الموضوعية أحيانًا بسبب سيطرة الحالة الغربية على فكره ووجدانه، فيبالغ في الانبهار بالمجتمع الغربي، وأمريكا على وجه الخصوص، ومن ذلك قوله: (أسطول واحد من أساطيل أمريكا وحدها أعظم من كل ما عرفته الإنسانية منذ وجودها !)[2].

---

(١) صحيفة الرياض عدد (١٣٥٣٠)، مقال بعنوان «التغيرات النوعية في الحضارة الإنسانية»، إبراهيم البليهي، تاريخ ٤/ ٦/ ١٤٢٦هـ.

(٢) صحيفة عكاظ عدد (٢٨٨١)، مقال بعنوان «أسطول أمريكي واحد أهم مما اخترعته

قد يصعب تفسير مثل هذه الحالة عند البليهي، فهو لا يكاد يرى أي نقص أو عيب لدى هذه المجتمعات، فتملكته نظرة أحادية الجانب، أرجعها البعض لعدم معرفته بالمجتمع الغربي، فهو لم يسافر للدراسة هناك، ولم يشاهد عن كثب ما شاهده غيره من أزمات أخلاقية وتفكك أسري ومجتمعي، وسيطرة النمط المادي على حياة الغربيين، وانحسار الأبعاد الروحية للإنسان وقيمته، إلى غير ذلك مما وصل له المجتمع الغربي، فالنظر بعين واحدة مرتكزة على الإنتاج الثقافي والتقني الهائل، والمخترعات المتسارعة التي ينشرها الغرب في العالم بشكل دائم ومستمر، حتمًا سيقود لحالة انبهارية كأنموذج البليهي.

اعترافات المستغربين بالتأثر والتبعية:

ورد على ألسنة كثير من رموز التيار الحداثي اعترافات مهمة تجلّي الموقف، وتظهر بها لا يدع مجالًا للشك مدى التبعيَّة والتقليد الواقع فيه هؤلاء، حيث إن الشهادة هذه المرة من ذات أنفسهم وممن يحملون أفكارهم أنفسها: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾[يوسف: ٢٦].

وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

يقول محمد عابد الجابري: (فالصورة العصرية الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهرًا من مظاهر التبعيَّة الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية)[1].

ويقول محمد أركون: (إن أغلب الكُتَّاب العرب -وذكر منهم عبد الله العروي وأنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد- إذ ينتقدون

الإنسانية»، إبراهيم البليهي، تاريخ ١٢/ ٥/ ١٤٣٠هـ.

(١) انظر: «التراث والحداثة دراسات ومناقشات»، الجابري، ص (٢٩).

المستشرقين، لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم هم أيضًا ينتمون إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه، ولكن لأنهم يتكلمون باسم العرب والمسلمين، فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل)[١].

ويقرر أركون أن الأجيال الليبرالية تقلد الغرب ثقافة وفكرًا، حيث يقول عن منتقدي الاستشراق السابق ذكرهم: (نجد بشكل عام أن عدد المسلمين المنتقدين الضئيل جدًّا لا يتناسب مع أجيال المثقفين الليبراليين الذين ابتدؤوا منذ أوائل القرن التاسع عشر يقلدون علم الغرب وثقافته وفكره. لنتذكر هنا أسماء وممارسات سلامة موسى وزكي مبارك وأحمد أمين وطه حسين وغيرهم)[٢].

وهذا أحد رموز التغريب الفكري «علي حرب» يصرح منتقدًا تيارات الثقافة العربية، فيقول: (المثقف العربي هو صنيعة الغرب بمعنى من المعاني)[٣].

ويقول علي حرب أيضًا: (هكذا فإن المثقف العربي الحداثي يقع في المطب، أعني أنه يلعب اللعبة التي يفرضها عليه الغرب)[٤].

وفي كتاب «أوهام النخبة» يشير إلى الأدوار التحررية والتنويرية التي يمارسها المثقفون يقول: (ولامبالغة في القول بأن المثقفين العرب دعاة الحرية والثورة والوحدة والتقدم والاشتراكية والعلمانية كانوا قليلي الجدوى في مجريات الأحداث والأفكار، فتاريخ تعاملهم مع قضاياهم ومع الواقع يشهد على فشلهم وهامشيتهم؛ إنهم مارسوا أدوارهم التحريرية أو التنويرية بعقلية سحرية وبآليات طقوسية)[٥].

---

(١) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، أركون، ص (٢٤٧-٢٤٨.).
(٢) المرجع السابق، ص (٢٤٨).
(٣) انظر: «الممنوع والممتنع»، علي حرب، ص (٢١٥).
(٤) المرجع السابق، ص (٢١٦).
(٥) انظر: «أوهام النخبة »، علي حرب، ص (٤٢).

وفي «نقد النص» تكلم بحدة وقسوة، ووصف مفكري العرب بالعجز والتقليد للأفكار والمناهج الغربية، واعتبرها السمة الغالبة عليهم، يقول: (وهذه السلبية هي السمة الغالبة على الفكر الأيديولوجي العربي، في أكثر تعبيراته وأنماطه، فإن أصحاب هذا الفكر هم في الغالب عاجزون عن الابتكار حتى في مجالهم الخاص الذي هو الأيديولوجيا، فهم في هذا المعترك بالذات مقلدون تابعون لفكر القرن التاسع عشر الماركسي التطوري، المثالي الطوباوي، المبسط والمختزل. وهذا هو العطل والخلل: إننا لم نفلح حتى الآن في إنتاج معارف وفي صنع حقائق فكرية)[١].

وعن تعامل نصر حامد أبو زيد مع الأحاديث النبوية واتِّباعه منهجَ المستشرقين، يقول إلياس قويسم: (فمنهج نصر حامد هذا في التعامل مع الأحاديث يشبه تعامل المستشرقين معها، إنها إرادة منه للانتصار لموقفه الاعتزالي-المادي، من ثم تسقط دعوة الفهم العلمي للنص)[٢].

وقال تركي علي الربيعو: (ثمة شكوى عند أغلب المثقفين العرب، من أن الغرب هو الحاضر الغائب في خطاباتهم، فقد أصبح الغرب أنموذجًا للقياس وليس للاستئناس كما يرى الجابري)[٣].

وتحدث عبدالله العروي كثيرًا في كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» عن تبعيَّةِ الحركة الفكرية والثقافية في الوطن العربي للغرب وعدم استقلالها، ومما قال: (نقول بإيجاز إن كل حكم على محمد عبده أو لطفي السيد أو سلامة موسى يجب أن يكون في الوقت ذاته حكمًا على مرحلة من مراحل تطور الغرب)[٤]. ويقول أيضًا: (فنستطيع أن نقول إن محمد عبده يتمثل مارتن لوثر، لطفي السيد منتسكيو، سلامة موسى هربرت سبنسر)[٥].

---

(١) انظر: «نقد النص»، علي حرب، ص (١٩١-١٩٢).
(٢) انظر: «رؤية معاصرة لعلوم القرآن»، إلياس قويسم، نسخة رقمية.
(٣) انظر: «الحركات الإسلامية»، تركي علي الربيعو، ص (٢٠٤).
(٤) انظر: «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، العروي، ص (٦٢).
(٥) المرجع السابق، ص (٦١).

وعن النزعة الاستشراقية لدى عبدالله العروي يقول تركي الربيعو: (... الذي يريد أن يلعب دور الداعية والتنويري، ولكنه يرفد رؤيته الأيديولوجية بسوسيولوجيا سطحية في تناوله لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، سوسيولوجيا مفعمة حتى الثمالة بنزعة استشراقية توجهها وتفضي بها إلى طريق مسدود)[1].

وتحدث أركون عن الجيل التغريبي الأول، أمثال طه حسين وزكي مبارك وأمثالهما، ويسميهم «التلاميذ الكبار للمستشرقين»، وأكد فشلهم وعدم تأثر الإسلام بأطروحاتهم، يقول في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»: (وراح المستشرقون يصفقون لنجاحات تلامذتهم الكبار بعد أن عادوا إلى أوطانهم للتدريس في جامعاتهم، ونقل العلم الأوروبي إليها، ولكن هذه النجاحات كانت نسبية جدًّا في الواقع، أقصد بالتلامذة هنا شخصيات من أمثال طه حسين وزكي مبارك وبشر فارس، فقد قلدوا منهجيات أساتذتهم المستشرقين، وحاولوا ترجمتها وتطبيقها على الأدب العربي والتراث الإسلامي، ولكن الإسلام وتراثه لم يتأثرا أو لم يُمسا كثيرًا بهذه المحاولات الخجول)[2].

وعندما يترجم عبد الرحمن بدوي لنفسه في كتابه«موسوعة الفلسفة» يفتخر بسيره على نهج المستشرقين، يقول وهو يتكلم عن نفسه: (كما أفاد إفادة جلّى في ميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين، من «باول كراوس» الذي كان يدرس في قسم اللغة العربية، فقه اللغات السامية)[3].

إن هذه الاعترافات من الحداثيين العرب، توحي بالمدى البعيد الذي وصل له توغل التأثير الغربي في بعض العقول العربية، حتى تمادى البعض من التغريبيين وجعل علاقتنا بالغرب مسألة وجود أو فناء، يقول الدكتور

---

(١) انظر: «الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر»، ص (٦٢).

(٢) انظر: «قضايا في نقد العقل الديني»، أركون، ص (١٧١).

(٣) انظر: «موسوعة الفلسفة»، عبد الرحمن بدوي (١/ ٢٩٥).

«تركي الحمد» حول هذا الموضوع : (إن العلاقة مع الغرب وضرورة التعامل والتفاعل معه ليست مسألة اختيارية بالنسبة لنا، بل هي إجبارية قسرية، شئنا أم أبينا، أحببنا أم كرهنا. نحن مخيرون فقط في سلوكين: إما أن نرفض رفضًا مطلقًا ويكون السلب هو الموقف، وبذلك نحكم على أنفسنا بالفناء؛ لأن حركة هذه الحضارة، أي الحضارة الغربية، أقوى من السكون المختار أو المتبنّى. وإما أن نتفاعل ونحاول أن نستوعب ومن ثم نتمثل مقولات ومفاهيم وقيم ومنتجات هذه الحضارة من أجل بناء مشروع حضاري ذاتي، وهنا في اعتقادي تكون النجاة)[١].

إذاً فلا بد -بحسب تركي الحمد- أن نتبنى قيم ومفاهيم الغرب وليس منتجاته وعلومه التقنية فقط، لأجل أن ننجز أي مشروع حضاري ذاتي، وهذا بالطبع سيتصادم مع قيم ومفاهيم مجتمعاتنا الثقافية والدينية واللغوية وغيرها، فما العمل يا ترى؟ ماذا يريد منا تركي الحمد أن نصنع بها؟ هل نتخلى عن كل ذلك لأجل هذا المشروع الحضاري المزعوم الذي يتحدث عنه؟ثم كيف يسميه «مشروعًا حضاريًا ذاتيًا» وهو مبني على مقولات ومفاهيم وقيم الغرب كما يقول؟. إنه بهذه المعايير بعيد عن الذاتية، فهو مشروع غربي الهوية، بأيادٍ عربية إسلامية.

هذا التناقض الذي يعيشه الحمد وغيره من التغريبيين العرب أمر طبيعي، فهو متسق مع شعور الاستلاب الذي يسيطر على عقولهم، فقد استقر في أذهانهم استحالة قيام حضارة ما، بغير أسس ومعايير الحضارة الغربية، ثم بنوا على هذا الأساس فكرة منحرفة مفادها ضرورة استباق أي تقدم حضاري بتغيير ثقافي شامل، تتم فيه تنحية الدين جانبًا، هذا مرتكز الفكر التغريبي، وجل تنظيراتهم تذهب وتعود لأجل ترسيخ هذه الفكرة، مسايرة للأنموذج الأوروبي، فلا يكاد أحدهم يتحدث في هذا السياق إلا ويستحضر ذهنيًا النهضة الأوروبية التي فعلًا لم تبدأ وتنطلق إلا بعد تحرر

(١) انظر: «السياسة بين الحلال والحرام»، د. تركي الحمد، ص (٨٨).

أوروبا من سلطة الكنيسة، وهذا قياس مع الفارق، فالحال في الواقع الإسلامي يختلف تمامًا، فقد كانت الكنيسة تحكم المجتمع بالقوة، وتمنع العلم بل تعده هرطقات وخرافات متنافية مع الدين، بينما الواقع في الإسلام مختلف، فباب العلم مفتوح على مصراعيه، بل يحث الإسلام على العلم والمعرفة في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة.

ثم إن لدينا في الواقع نماذج من الدول العربية والإسلامية منذ عهد الاستعمار إلى اليوم، تحقق فيها كثير من التغيير الذي ينشده التغريبيون، فتنحى الدين في كثير من البلدان بل حورب وأُقصي، وانتشرت العلمانية، وتشبعت بعض المجتمعات العربية والإسلامية بمظاهر الحياة الغربية، وتبرجت المرأة واختلطت بالرجال في كل مكان، ونُزع الحجاب، ونُحيت الشريعة عن الحكم جانبًا، إلى غير ذلك مما يطالب به زعماء التغريب... ثم ماذا؟ هل تقدمت هذه الدول؟ هل لحقت بركب الحضارة الغربية؟ بعضها أمضى أكثر من قرن على هذه الحال، وهو اليوم في أسوأ حالاته سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا. وفي المقابل هناك نماذج لدول شهدت صحوة وعودة للتمسك بالدين الإسلامي، أو حكمتها أحزاب ذات مرجعية إسلامية، وواكب ذلك تقدم حضاري لافت، ونهضة اقتصادية علمية شاملة، ومن هذه الدول تركيا وماليزيا على سبيل المثال.. إذًا لا نُسلم بنظريات تخالف الواقع.

حتى فترة الاستعمار التي ابتليت بها الأمة، لم يجد الكاتب «محمد المحمود» بدًّا من أن يثني عليها، جريًا على المزاج التغريبي العام الذي يمجد كل ماله صلة بالغرب، حتى لو كان غزوًا واحتلالًا، يقول المحمود: (حقب الاستعمار على كل ما فيها من مهانة، فتحت آفاقًا وأرست قيمًا، لم تكن لتكون لولاها)[1].

---

(١) صحيفة الرياض، مقال بعنوان «ويبقى الإنسان»، محمد علي المحمود. عدد بدون. على موقع الصحيفة.

لأجل هذا نجد الكاتب «أحمد البغدادي» يتحدث عن الغرب بلغة الإجلال والتعظيم، فيُرجع الفضل للغرب في كل جوانب الحياة، وفي المقابل ينسب الفشل المطلق للعرب، في لغة مليئة بالانهزامية والضعف، يقول: (شكرًا للغرب ألف شكر، هذا الغرب الذي عرّفنا على الحرية والديمقراطية والمساواة والعدالة والدستور، وعلمنا المدنية والتحضر، ولا يزال يعلمنا، وفوق هذا كله، يقدم لنا الآن يده لمساعدتنا على ممارسة حرياتنا)[1]، وعن العرب يقول: (العرب فاشلون في كل شيء: التعليم، الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الإدارة، التقنيات، الصناعة، وفي العلاقات الإنسانية، وإنه لولا رحمة من الله بوجود العالم الغربي الذي يمده بأنبوب الحياة من قمح وعلاج وتقنيات وتعليم جامعي للمبتعثين، لهلك العرب عن بكرة أبيهم؛ لأن متوسط العمر عندهم لن يصل إلى الثلاثين)[2].

---

(١) موقع «مركز تنوير للثقافة»، د. أحمد البغدادي، مقال بعنوان «في الحرية الفكرية».
(٢) موقع «مركز تنوير للثقافة»، د. أحمد البغدادي، مقال بعنوان «إنكار».

الفصل الثاني:

الاستنساخ والتناسخ في الموقف من القرآن الكريم

التمهيد:

يعتبر هذا الفصل الثاني من البحث نتاجًا وثمرة لما تناولناه في الفصل الأول، حيث كان الفصل الأول يبحث الأثر الغربي الاستشراقي في نشأة تيارات الحداثة التغريبية على امتداد وطننا العربي، وكيف تمت زراعة الأفكار الغربية في عقول جيل من العرب والمسلمين، حتى صاروا يمثلون تيارًا مستقلًا، له أجنداته ومشاريعه؛ وصار هذا التيار يستعمل المناهج الفكرية الغربية للنيل من الأصول والثوابت والعقائد الإسلامية، والتشكيك في مصادر الدين الإسلامي.

وفي هذا الفصل سوف نتطرق- بإذن الله تعالى- إلى ما يتعلق بموقف الحداثيين من القرآن الكريم، ومدى تأثرهم بتلكم الآراء الاستشراقية التي تبناها مستشرقو الغرب حيال كتاب ربنا جل وعلا، وسأحاول أن أحدد بشكل دقيق طبيعة موقف الحداثيين من القرآن الكريم في عدة جوانب تتعلق به لمعرفة ما يلي:

هل مواقفهم وآراؤهم حيال القرآن الكريم ذاتية من أنفسهم ومحض أفكارهم، أم هي مرتبطة بشكل أو بآخر بالمناهج الوافدة من خارج إطار أمتنا العربية والإسلامية؟ وهل سيظهر لنا ارتباط وثيق بين الأفكار الحداثية والمستشرقين، كما سبق واتضح في الفصل السابق؟.

هذا ما سوف نكون بصدد بحثه في هذا الفصل بإذنه تعالى.

المبحث الأول

بشرية القرآن : الارتداد إلى جدل المشركين القديم

أولًا: مصدر القرآن الكريم بين فهم المستشرقين والحداثيين

انقسم المستشرقون في نظرتهم إلى كتاب الله إلى فريقين[1]:

الأول: لا يرى فيه إلا كل سلبية ونقيصة، فهو كتاب مؤلَّف وضعه محمد صلى الله عليه وسلم أو أصحابه من بعده ولا أثر للوحي فيه.

الثاني: يتفهم خصوصيته ويعترف له بفضل قليل أو كثير، ولا ينكر قدسيته وتنزيله وكونه وحيًا كغيره من الكتب المنزلة السابقة.

لكن أغلب المهتمين بالاستشراق يرون أن الفئة الأخيرة أقل عددًا وتأثيرًا من الأولى[2].

والقسم الأول -وهو الأكثر- يشتمل على نوعين من المستشرقين:

النوع الأول هم المستشرقون الملحدون، والذين ينكرون فكرة الوحي من أساسها وينكرون النبوات جميعا[3].

والنوع الثاني هم المستشرقون المتدينون الذين تذهب تحليلاتهم إلى إنكار النبوة الخاتمة، ونفي مصدر القرآن الإلهي، والتشديد على بشريته، بينما يؤمنون بالرسالات السماوية الأخرى من يهودية ومسيحية، بل إن بعضهم يتصف بالتدين الشديد في هاتين الديانتين السماويتين[4].

والمنتمون إلى النوع الثاني يتهمون النبي ﷺ بالتأثر بالديانتين اليهودية والنصرانية، وأنه استل منهما ما ساعده في كتابة القرآن الكريم وما فيه من قصص السابقين- بزعمهم - ، ونجد ذلك جليًّا في كتابات أكابر

---

(١) انظر: «المستشرقون وبنية النص القرآني»، د. رمضان حينوني، ص (١٥).

(٢) المرجع السابق، ص (١٥).

(٣) المرجع السابق، ص (١٦).

(٤) انظر: «نقد الخطاب الاستشراقي»، د. ساسي الحاج، (١/ ٢٨٦).

المستشرقين، مثل المستشرق «نولدكه»[1]، وهو عمدتهم في علم تاريخ القرآن، وكذلك المستشرق «جولدتسيهر» في كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام»[2]،والمستشرق «بروكلمان»[3]،وكذلك «ريتشارد بل» مؤلف كتاب «مقدمة القرآن»[4].

ولا يزال هذا الاعتقاد سائدًا عند غالبية المستشرقين حتى اليوم، ولذلك يقول أحد أبرز المفكرين الغربيين المعاصرين، وهو المستشرق اليهودي «برنارد لويس»[5]: (إن محمدًا خضع للتأثيرات اليهودية والمسيحية، كما يبدو ذلك واضحًا في القرآن)[6]، ويردد كثيرًا بأن القرآن ليس وحيًا، وأن محمدًا ليس نبيًّا[7].

وعلى هذا استقر الاستشراق،يقول الدكتور محمد الدسوقي: (إن الاستشراق قام على زعم أن الإسلام من صنع محمد صلى الله عليه وسلم، فالإسلام دين بشري، وعلى أن الرسول لفق من النصرانية واليهودية، وأنه حرّف في نقله تعاليم هاتين الديانتين، إما لأنه لم يستطع فهمهما _كما يزعمون_ وإما لأن نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوره على حقيقته، ولذلك أنكر على عيسى أنه ابن الإله)[8].

يعود هذا التصور الاستشراقي عن الإسلام ونبيه وعن القرآن، لأحد احتمالين: إما أن يكون وراءه التعصب الأعمى المورِث للحقد والكراهية، وبالتالي محاولة إسقاط لا نهائية، تُنزع معها كل فضيلة واستقلالية للإسلام،

---

(١) انظر: «تاريخ القرآن»، نولدكه، ص (٤-٧-٨).

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولد تسيهر، ص (٥-٦).

(٣) انظر: «افتراءات المستشرق كارل بروكلمان على السيرة النبوية»، ص (٢٢-٢٣).

(٤) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود زقزوق، ص (١٠٢).

(٥) انظر ترجمته، ص (٢١).

(٦) انظر: «رؤية إسلامية للاستشراق»، أحمد غراب، ص (١١٢).

(٧) المرجع السابق، ص (١١٢).

(٨) انظر: «تقويم الفكر الاستشراقي في ميزان النقد العلمي»، د. محمد الدسوقي، وهو بحث قدمه في مؤتمر جامعة وهران «الدراسات الاستشراقية الخطاب والقراءة»، عام ١٤٢١هـ.

وتنسب زورًا إلى اليهودية والنصرانية. وفيما يبدو أن أصحاب هذا الاحتمال هم الأكثرية، يظهر ذلك منذ الوهلة الأولى لكل مطلع على كتب ومقالات المستشرقين عن الإسلام، المتمثلة بالطعن والنقد المفتقر لأبسط أدوات البحث العلمي الصحيح.

وإما -وهذا الاحتمال الآخر- أن يكون مصدر هذا التصور هو وجود تشابهات عامة بين الإسلام والديانتين اليهودية والنصرانية _مما لم يطله التحريف_ في بعض الاعتقادات والأحكام، أو ما يتعلق بقصص الأمم السابقة والأنبياء إلى غير ذلك، مما يوحي في نظر هؤلاء بوقوع اقتباس قام به النبي صلى الله عليه وسلم من هاتين الديانتين؛ ولكنه في الحقيقة لا يوحي بالنتيجة نفسها لدى أصحاب النظر السليم من المستشرقين، وكذلك لدى عامة المسلمين، إذ إنه لا يدل إلا على نتيجة واحدة مفادها اتحاد مصدر جميع هذه الديانات السماوية، فجميع كتبها نزلت من الله تعالى على الأنبياء موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، والأصول الاعتقادية العامة لكل الأديان واحدة، فمن الطبيعي جدًّا أن يوجد بعض الأمور المشتركة بين الأديان، والاعتماد على هذا في دعوى الاقتباس بعيد وضعيف، بل إن القرآن نفسه يذكر هذا ويصرّح في مواطن متعددة بأنه مكمِّل ومصدِّق ومؤيِّد لما نزل قبله، كما في مثل قوله تعالى: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾ [آل عمران : ٣] ، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ما فعل من الاقتباس الذي يزعمون، لما وضع في القرآن ما يوحي بذلك، بل كان المتعين أن ينفي ذلك ويخفيه لا أن يعلنه ويظهره.

أضف لذلك استحالة أن يكون القرآن من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم، وهو أميّ لا يقرأ ولا يكتب. كما قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾[الأعراف : ١٥٧] ، وقال تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٨] ؛ أي لو كان يقرأ ويكتب من قبل، لوقع

الشك في كونه من تأليفه. فكان معجزة عظيمة ظاهرة لا يمكن أن تكون إلا من عند الله، بل تحدى بها أهل الفصاحة والبيان أن يأتوا بمثله.

وورد في السنة ما يدل على ذلك أيضًا، منها قوله صلى الله عليه وسلم: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة، والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين)[1]، وقصة كتابة علي رضي الله عنه لما أراد صلى الله عليه وسلم مصالحة أهل مكة، فقال لعلي: اكتب بيننا بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله، فقال المشركون: لو نعلم أنك رسول الله تابعناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله، قال: فأمر عليًّا أن يمحوها...)[2]. وكان لديه مجموعة من كتّاب الوحي من الصحابة، ولم يُنقل أنه كتب الوحي.

مع العلم أن التوراة والإنجيل على فرض اطلاعه عليهما كانا مكتوبين بلغات لا يعرفها النبي صلى الله عليه وسلم، فهو لا يعرف قراءة العربية فكيف يجيد الأجنبية!، والفترة الزمنية بين عصره وأقرب ترجمة للعربية تزيد على خمسة إلى ستة قرون. وإلى هذا التغاير اللغوي أشار القرآن الكريم في رده على زعم قريش اتصاله ﷺ باليهود والنصارى، وتأثره بهم وأخذه ما في القرآن منهم، فقد وقع مثل ذلك في عهد النبوة عندما اتهم المشركون النبي أنه أخذه من غلام نصراني فأنزل الله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل : ١٠٣] .

ودليل تهافت هذا التنظير الاستشراقي الخاوي هو التسفيه الذي وجهه له بعض المستشرقين أنفسهم فضلًا عن غيرهم، يقول المستشرق «موريس بوكاي»: (صحة القرآن التي لا تقبل الجدل تعطي

---

(١) رواه مسلم من حديث ابن عمر، كتاب الصيام، حديث رقم (٢٥٠٨)، بشرح النووي (١٩٢/٧).

(٢) رواه مسلم من حديث البراء، كتاب الجهاد، حديث رقم (٤٦٠٧)، بشرح النووي (٣٤٩/١٢).

النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة لا العهد القديم ولا العهد الجديد، وقد عرضنا في الجزأين الأولين من هذا الكتاب لتعديلات العهد القديم والأناجيل قبل أن تصل إلينا بالحالة التي هي عليها اليوم، وليس الأمر كذلك بالنسبة للقرآن)[1].

بل قد نطق بها الراهب «ريكولدو» في سياق الطعن في القرآن عندما قال مخاطبًا النبي محمدًا ﷺ: (يا محمد، أنا لا أصدق أنك قد تسلمت هذه الآراء من الله؛ لأنك عجيب غريب في رسالتك؛ لأنك لا تتفق مع أي كتاب مقدس آخر، يجب أن ننبذ ما ادعى محمد أنه تسلّمه من الله؛ لأنه مناقض تمامًا للأحكام التي كتبها موسى والأنبياء والرسل بعده، بوحي وأمر من الله)[2]. وقد صدق دون علمه؛ لأن الإسلام هو غير ما جاء به الإنجيل والتوراة الموجودان بيده، وهو مناقض تمامًا لهما.

ثم أين يضع المستشرق حكاية القرآن لأمور تتجاوز موروثات اليهود الكتابية والشفهية،وقد وقعت من يهود يثرب موقع التسليم والإذعان في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾[النمل : ٧٦] ؟. وكيف يمكن أن يوجه المستشرق الانطواء المعرفي في طبائع اليهود بعلوم الكتاب إلى خروج سافر في حد فاصل بين زمانين كانت أمارته النبوة الخاتمة، على النحو الذي امتلأت به دواوين السنة الصحيحة من مأثورات اليهود، وخلت منه دواوين العرب وأشعارهم ؟!.

ثم كيف يوجه مذهب الاقتباس النصوص التي ترفع الحرج في طلب الرواية عن تراث اليهود، في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)؟، أليس الأحرى به أن يصون أتباعه؟!.

ويقال كذلك لمن يصر على القول بتأثر النص القرآني بكتب اليهود والنصارى: ماذا تقول فيما ورد في القرآن من أمور تخالف ما في العهدين

---

(١)انظر: «القرآن والتوراة والإنجيل والعلم»، د. موريس بوكاي، ص (١٥٨).

(٢) انظر:«الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية»، د. قاسم السامرائي، ص (٦٢).

القديم والجديد[1]، بل إن القرآن ينقض كثيرًا من عقائد اليهود والنصارى، ويحكم بكفر معتنقها، هل ستستمر على الرأي نفسه، أم أن الأمر انتقاء وهوى؟!.

كل هذا وغيره لا نجد له إجابة عند المستشرقين.

وفي الحقيقة أن المستشرق الملحد الذي ينكر فكرة الوحي والنبوات بالكلية، يبدو منسجمًا مع منهجه أكثر من هذا النوع من المستشرقين المتعصبين لأديانهم على حساب الآخرين، فما المانع أن يكون القرآن وحيًا جاء من المصدر نفسه الذي أتت منه الديانات السماوية الصحيحة؟، لماذا تحرّمون على الإسلام ما تبيحونه لليهودية والنصرانية؟، هل هو التعصب، أم الكراهية؟.

إن كان مبدأ جواز اتصال السماء بالأرض عن طريق الوحي مسلّمًا به، فلا معنى لأن تحتكره اليهودية والنصرانية وتمنعه عن الإسلام!، وإذا لم يكن مسلّمًا به فلا مجال للديانات جميعها[2].

لقد وصلت هذه الازدواجية بالمستشرقين إلى طريق مسدود، فعلى سبيل المثال ما قام به المستشرق «نولدكه»، عندما حاول إثبات التأثر بالديانتين اليهودية والنصرانية، حيث وجد نفسه مفتقرًا لأدلة تثبت ذلك، ووقع في ما يشبه الورطة، عندما تبيّن له أن أدلة نفي أمية النبي ﷺ ضعيفة، يقول: (إن الحجج التي تؤيد القول إن محمدًا كان يستطيع القراءة والكتابة حجج واهية جدًا، فكيف بالحجج التي يسوقها من يريد إثبات العكس)[3]. بل اضطر كذلك لتأكيد أنه ﷺ لم يطّلع على كتب اليهود والنصارى بلغاتها الأصلية، حيث إنه لا يجيد لغات أجنبية، ولا يمكن الجزم أنه اطلع على ترجمات معربة[4]، وبعد هذا الانسداد الذي واجهه،

---

(١)انظر: «الاستشراق»، د. محمود زقزوق، ص (٩٢).

(٢)المرجع السابق، ص (٩١).

(٣)انظر: «تاريخ القرآن»، نولدكه، ص (١٣).

(٤) المرجع السابق، ص (١١).

لم يتبقَّ أمام «نولدكه» إلا التمسك بالتأثر الشفهي، يقول في نهاية المطاف: (استنادًا إلى ما تقدم، لابد لنا من أن ننفي إمكانية استعمال محمد مصادر مكتوبة. فهو تقبل أهم أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفويًّا على الأرجح)(١).

وأكثر ما يرد على ألسنتهم فيما يتعلق بالتأثر الشفهي هو مقابلة النبي ﷺ للراهب بحيرى، ولا يزال بعض المستشرقين يصر على تضخيم أثر هذه المقابلة رغم أنه لا يوجد لذلك سند صحيح، وقد قال «هوارت» في بحث له حول هذا الموضوع: (لا تسمح النصوص العربية التي عثر عليها ونشرت وبحثت منذ ذلك الوقت بأن نرى في الدور المسند إلى هذا الراهب السوري إلا مجرد قصة من نسج الخيال)(٢).

المنفي هنا هو مقابلة النبي صلى الله عليه وسلم ومجالسته والأخذ عنه والتعلم منه، وليس مجرد السفر للشام، لأنه ﷺ بالفعل سافر مع عمه أبي طالب وهو طفل صغير، وعندما رآه بحيرى أخبر عمه أنه سيكون له شأن، وحذره من كيد اليهود، على كلام في بعض هذه الروايات.

الصنف الآخر من المستشرقين:

وأما الصنف الآخر من المستشرقين، والذين يعتبرون القرآن وحيًا من الله، ويعترفون بقدسيته كغيره من الكتب السماوية، فهم وإن كانوا قلة إلا أنهم تركوا أثرًا بين أوساطهم، وكثير منهم اعترف بذلك مع تمسكه بديانته، مثل «إيميل درمنجم»، و«هادريان ريلاند»، وغيرهما، وقد كانت آثارهم مختلفةً عن بقية زملائهم المتعصبين من أصحاب الأهواء، فكتب كثيرٌ منهم عن الإسلام كتابات عادلة أقروا فيها بالحقائق العظيمة التي أتى بها الإسلام، معترفين بكتاب الله عز وجل «القرآن»، وأنه دستور عظيم للحياة، مقرّين بأن مصدره ليس من البشر وإنما هو من عند الله، وكتب كثيرٌ

(١) المرجع السابق، ص (١٦).

(٢) انظر: «مدخل إلى القرآن الكريم»، د. محمد دراز، ص (١٣٤)، وقد رد الزرقاني في مناهل العرفان على هذه الشبهة من عدة وجوه في رد مفصل وشامل، (٢/ ٣٠٨).

منهم عن نبينا محمد ﷺ كلامًا إيجابيًّا خاليًا من التنقص والسب المعتاد عند بني جلدتهم من المستشرقين.

بل قد أدى ذلك ببعضهم إلى اعتناق دين الإسلام، بعد أن رأى أنه حقٌّ من عند الله تعالى، ومنهم على سبيل المثال المستشرق الفرنسي «دينيه» والذي تَسمى بناصر الدين، والمستشرق النمسوي«محمد أسد» الذي ألَّف بعد إسلامه كتابه الشهير «الإسلام على مفترق الطرق»، والألماني «مراد هوفمان» الذي أسلم وكتب كتابه «الإسلام كبديل» وكان سفيرًا في المغرب، والفرنسي «موريس بوكاي» الذي أسلم بعد دراسة مقارنة عقدها بين التوراة والإنجيل والقرآن، وألَّف بعدها كتاب «التوراة والإنجيل والقرآن والعلم».. وغيرهم كثير.

مصدر القرآن الكريم عند الحداثيين:

يقترب الحداثيون العرب في موقفهم تجاه مصدر القرآن الكريم من الصنف الإلحادي من المستشرقين، الذين ينكرون فكرة الوحي من أساسها، ويستبعدون حدوث أي تلقٍّ من السماء مطلقًا، ولكن الملاحَظ على أصحاب هذا الاتجاه الحداثي تحيزهم في أمرين:

الأول: برغم انسجام مذهبهم مع ملاحدة المستشرقين، إلا أنهم في الوقت ذاته يقتبسون حججهم الداعمة لموقفهم الطاعن في القرآن الكريم من جميع الأطراف، حتى من أصحاب الإيمان من المستشرقين، فيغرفون من دعاوى هؤلاء وهؤلاء على السواء، فيما يشبه التخبط المنهجي الباحث عن أدلة موصلة لنتائج مرصودة سابقًا.

الثاني: يغلب على الحداثيين العرب وخاصة المسلمين منهم توجيه همتهم وجهودهم الفكرية الاستئصالية تجاه القرآن الكريم فقط، بينما تسلم من سهامهم الكتب الأخرى كالإنجيل والتوراة، على الرغم من اتحاد الرؤية عندهم تجاه الكتب السماوية.

وأرباب هذا الفكر في الغالب لا يقولون بأن القرآن مأخوذ من اليهودية والنصرانية، لاستبعاد وجود قابلية لهذا الرأي في الأوساط الإسلامية، ولكن يعتبرونه كتابًا تاريخيًا بشريًا، وتاريخيته أو بشريته تعني بشكل أو بآخر تأثره بالعناصر الثقافية والدينية الموجودة في عصره، ومنها الديانتان اليهودية والنصرانية.

ربما لا يخطر على بال أحد من عوام المسلمين أن هناك من ينكر المصدر الإلهي للقرآن الكريم، وأنه كلام رب العالمين، فإن هذا الأمر مسلّم به عند جميع المسلمين بلا استثناء، عالمهم وجاهلهم، صغيرهم قبل كبيرهم، ولا ينكره أحد، وقد انعقد إجماع الأمة على أن القرآن الكريم كلام رب العالمين، المنزل وحيًا على محمد ﷺ، قال القاضي عياض: (وقد أجمع المسلمون على أن القرآن المتلوّ في جميع أقطار الأرض، المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين، مما جمعه الدفتان من أول ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إلى آخر ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ أنه كلام الله، ووحيه المنزل على نبيه محمد ﷺ)[1].

ولذلك فإن إثبات وجود من يقول بغير ذلك يعتبر من الأمور الصادمة وغير المتوقعة، (ذلك أن تاريخ الإسلام قد عرف ألوانًا من الزندقة، وطائفة من الزنادقة، كان أغلبهم من دعاة إحياء المانوية والمذاهب الفارسية القديمة، ومع هذا فلم يشكك زنديق في نص القرآن الكريم، ولم يزعم ملحد ولا مرتد بوجود أخطاء في آياته الكريمة)[2]. وإن كانت هذه المذاهب الإلحادية الفاسدة تنطوي على إنكار الله وبالتالي إنكار كلامه المتمثل في القرآن، إلا أن النباهة قد أسعفت فيما يبدو كل هؤلاء على امتداد التاريخ الإسلامي للسلامة من الطعن في النص القرآني، حين وسعهم السكوت عن التصريح في القرآن بكلام يوجب نزولهم لجواب في سؤال

---

(١) انظر: «الشفا»، القاضي عياض، مع شرحه (٢/ ٥٤٦).
(٢) انظر: «سقوط الغلو العلماني»، د. محمد عمارة، ص (٢٩-٣٠).

التحدي الظاهر، في حين أفلحت السذاجة أن تكون جليسة الزندقة في نفوس الحداثيين نقاد التراث من غير تأفف ولا ضجر!.

نعم، وللأسف، لقد وُجد من أرباب الحداثة العربية من لا يعتقد بهذا الأصل العظيم، ويحاول -بشكل مباشر أو غير مباشر- الفصل بين القرآن الكريم وبين مصدره الإلهي الرباني، وسأذكر طرفًا من كلامهم، وانحرافاتهم حول هذه القضية، واعتبارهم القرآن نصًّا بشريًّا كغيره من النصوص، حتى وإن سمّوه نصًّا دينيًّا.

عندما تحدث نصر حامد أبو زيد عن النص القرآني قال عنه: (إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا)[1]، لكن أبا زيد لم يعطِنا (أو لا يبدو مهتمًّا بإعطائنا جوابًا)، لماذا هذه اللحظة تحديدًا بداية للتكوين الذي سيستمر عشرين عامًا؟، لماذا لم تكن قبله، ولا بعده؟،وأيضًا لماذا لم تكن مع غيره؟، ألم يقل القرآن على لسان المشركين: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف : ٣١] ، إذًا عندهم من تقوم به الكفاية لقدح بداية هذا المنتج الثقافي، فلماذا لم تكن إلا به لا مع غيره؟، ما العامل الذي رفده فصدح بها، وخزل غيره فأمسك عنها وهو متطلع لمثلها؟.

وإذا كانت الثقافة والواقع هما اللذين شكلا النص كما يقول أبو زيد، فهو إذًا نص بشري وليس إلهيًا، ولذلك صرح أبو زيد في موضع آخر بهذا الأمر فقال: (وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها)[2]. يتقن أبو زيد رمي الكلام على عواهنه، وإلا فلمَ لم يسعفنا ويخبرنا أين

---

(١) انظر: «مفهوم النص»، أبو زيد، ص (٢٧).

(٢) انظر: «نقد الخطاب الديني»، أبو زيد، ص (٢٠٦).

هي حقائق النصوص التي تدل على بشريتها؟، إلا إن كانت في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء : ٨٢]، أو قوله ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود : ١].

ثم يستمر أبو زيد في غيّه، ويؤكد ذلك بقوله: (إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها)[١]. هل يقود مثل هذا الافتراض إلى القول بأن أبا زيد يبطل قدرة العقل في إدراك قانون الطبيعة وكنه الناموس المستبد بالمادة، والذي أفلحت بالفعل علوم الإنسان في الكشف عنه وتطويعه في خدمة الإنسان ورفاهيّته، هل أبو زيد ينفي ذلك ويكابر المعاينة؛ لأن المادة وقانونها من خلق الله تعالى؟!، أم أن هذا الافتراض يقود ضرورة إلى المكابرة في إنكار الخالق وليس كما يفترض السؤال أنه إنكار لكلام الخالق؟!، أليس أبو زيد ممن يوظف مذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن في قراءاته المنحرفة للقرآن؟، إذًا لماذا لا يبدو منسجمًا مع نفسه وهو يسوق مثل هذا الإيراد؟.

وممن خاض في هذه القضية وحاد عن الطريق السليم المستشار محمد سعيد العشماوي، يقول الدكتور محمد عمارة: (أما المستشار عشماوي فإنه قد جاء ليشكك في صحة آيات من القرآن الكريم -بعد أن سبق وفتح الباب لدعوى بشرية النص القرآني- فاستند بسوء قصد إلى رواية معلولة -نبه راويها ذاته إلى علتها وتهافتها- ليصل إلى ما لم يجرؤ عليه الملحدون والزنادقة والمرتدون من الطعن في صحة آيات القرآن الكريم وتنزهها عن الأخطاء[٢].

والعجيب أن عشماوي ومن هو على شاكلته من أرباب الفكر المستغرب، أصحاب هوى في تعاملهم مع القرآن الكريم، فعندما يُستدل

---

(١) انظر: «نقد الخطاب الديني»، أبو زيد، ص (٢٠٦).

(٢)انظر: «سقوط الغلو العلماني»، د. محمد عمارة، ص (٣٠).

للقرآن بنصوص السنة الصحيحة لا يقبلونها أحيانًا بحجج واهية مثل أنها خبر آحادٍ أو ما شابه ذلك، وفي المقابل تشرئب أعناقهم لرواية ساقطة إسنادًا ومتنًا عندما توافق هواهم، فيتلقونها بالاهتمام والتدوين والتعليق...إلخ.

ويصرح المفكر التونسي محمد المزوغي بأنه لا يوجد أي نص مكتوب في هذه الدنيا يمكن تقبله على أنه نازل من السماء، أو متعالٍ على ظروفه التاريخية التي أوجدته وجعلته ممكنًا[1]. بإمكان كل إنسان أن يرفض ما يشاء إذا كان ما قاله مجرد ادعاء، فالمزوغي هنا يرفض فكرة وجود نص إلهي منزل من السماء دون ذكر مستند لهذا الكلام، لكن الفكر الإلحادي معروف بسيطرته على العقل ورفض كل ما له صلة بالغيب. فعقل المزوغي وأصحابه دونه حجب كثيرة تمنعهم من التصديق بوجود كتب منزلة من عند الله، فإذا تزعزع الإيمان بوجود الإله ذاته فلا غرابة أن لا يؤمن صاحبه بنزول كلام الإله، وسيشكك من هذا شأنه فيما دون ذلك كالوحي والنبوات والكتب السماوية.

وقبل بضع سنوات صدر كتاب لعبدالوهاب المؤدب بعنوان «الإسلام بين الحضارة والبربرية»، شن فيه هجومًا لا هوادة فيه على ما يسميه الراديكالية[2] الإسلامية، وتطرف في أفكاره حتى زعم أن القرآن من كلام محمد ﷺ وليس بكلام الله تعالى، ويلخص هاشم صالح في مقال له عن هذا الكتاب ما توصل إليه المؤلف فيقول: (ثم يخلص عبد الوهاب المؤدب إلى النتيجة التالية، وهي: أن ما نسمعه أو نقرؤه من آيات قرآنية لا يمكن أن يكون كلام الله الحرفي، وإنما كلام النبي الملهم من قبل الله والذي يستخدم لغة عربية تناسب عقلية ومدارك وأفهام أناس عصره لكي يفهموها. فمن

---

(١) انظر: «العقل بين التاريخ والوحي»، محمد المزوغي، ص (١٠٢)، نقلًا عن «موقف الفكر الحداثي»، د. محمد القرني، ص (٢٥٠).

(٢) الراديكالية: اتّجاه سياسيّ يطالب بالإصلاح الجذريّ التامّ في إطار المجتمع القائم، ومصطلح الراديكالية يطلق الآن على الجماعات المتطرفة والمتشددة في مبادئها.

الواضح أن عربية القرآن لم تعد هي عربيتنا الحالية في جوانب كثيرة شكلية أو ضمنية. وبالتالي فقد آن الأوان لكي ندمر بالمطرقة الفلسفية النيتشوية تلك الأطروحة الحنبلية التي تهيمن على عقول أكثر من مليار ونصف المليار مسلم اليوم. لقد آن الأوان لتدمير اليقينيات الخاطئة التي تحولت بمرور الزمن إلى أصنام نعبدها)[1].

المؤدب ليس له من اسمه نصيب، فقد تنصل من أدبه مع الله وكتابه، وجعله من كلام النبي ﷺ، ولو كان كذلك فما الفرق إذًا بينه وبين الأحاديث النبوية، فإنها أيضًا ملهمة من الله وليست استقلالًا من الرسول ﷺ، ثم كيف يكون القرآن من كلام النبي ﷺ وهو يعاتب نفسه فيه ويلوم تصرفاته أحيانًا، في مثل قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة : ٤٣] وغيرهما من الآيات؛ بل إن في سورة الحاقة تهديدًا له فيما لو تقوّل على الله غير القرآن: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ [الحاقة : ٤٤ - ٤٦]. فهل هو ﷺ يهدد نفسه أم ماذا؟!.

وختام الرد على المؤدب أقول: لو كان القرآن من كلام محمد ﷺ لكان أحرى به أن ينسبه إلى نفسه، فهو شرف عظيم أن يأتي بمثل هذا الإعجاز، لكن الذي وقع هو العكس، فهو ينفي ذلك عن نفسه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[يونس : ١٥].

ولا يُخفي هاشم صالح في مقاله هذا تأييده المطلق لـ«عبدالوهاب المؤدب» في كل ما قال، بل إنه يشكو من سيطرة بعض العقائد التي تلقاها

---

(١) مقال لهاشم صالح عن الكتاب المذكور، على موقع «الأوان» وهو منبر «رابطة العقلانيين العرب».

قديمًا على عقله وعدم تمكنه من التحرر منها فيقول: (أعلّق على كلام المؤدب السابق وأقول: أنا شخصيًّا رغم كل محاولاتي للتحرر من العقائد القديمة الراسخة، لا أزال واقعًا تحت وطأتها بسبب التربية القرآنية التي تلقّيتها في طفولتي، ويصعب عليّ أن أدرك البعد التاريخيّ في القرآن. وقد سألت مرة محمد أركون عن الموضوع، فأجابني بأن ذلك عائد إلى ما يدعوه العلماء بصدمة الحقائق المطلقة؛ بمعنى أنه إذا ما زرعت فكرة ما في ذهنك وأنت صغير بصفتها حقيقة مطلقة لا تناقَش ولا تُمس فإنه يصعب عليك لاحقًا أن تتخلص منها إلا بشق النفس.. وقد لا تستطيع أبدًا)[1].

وليس بغريب على هاشم صالح إعجابه بهذا الكلام، وتأييده له، فهو تلميذ أركون الذي امتلأت كتبه بالطعن في قدسية القرآن الكريم، وإثبات تاريخيته، بل إنه كثيرًا ما يطلق مصطلح «الظاهرة القرآنية» في إشارة إلى نفي المصدر العلوي الإلهي للكتاب العزيز، حيث إن التعبير بكلمة الظاهرة يدل على حدثٍ ما، له بداية ونهاية، ولنأخذ نصًّا واحدًا من كلام أركون يثبت فيه ما يعتقده عن مصدر القرآن، يقول: (ودون أن نعتبر القرآن كلامًا آتيًا من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تمامًا كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء، إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث اللسانيات أن يكتشف فيها أسلوبًا خاصًّا في تشكيل المعنى وإنتاجه)[2].

يمهد أركون لأفكاره الشاذة التي يرفضها العقل بشكلها الحالي، فيطلب من القارئ أن لا يعتبر القرآن آتيًا من فوق! لماذا يطلب ذلك؟؛ لأنه الأصل الذي لم يستطع أركون بنظرياته إزاحته من عقل المتلقي، وأعوزته البراهين إلى ذلك سبيلًا.

---

(١) مقال لهاشم صالح عن الكتاب المذكور، على موقع «الأوان» وهو منبر «رابطة العقلانيين العرب».

(٢) انظر: «تاريخية الفكر العربي والإسلامي»، أركون، ص (٢٨٤).

ثم ماذا عساها أن تفعل علوم اللسانيات في النص القرآني؟.إن هذا العلم (اللسانيات) علم يقوم على أرضية فلسفية و«ابستمولوجية» وضعية، وهو بذلك ليس علمًا حياديًّا، فهو علم يأخذ مسارات متعددة بحسب أيديولوجيا مستخدميه، ما يجعل استعماله محفوفًا بالمخاطر خصوصًا إذا كان موضوع تطبيقه القرآن الكريم. إذًا هو كالأداة بيد صاحبها، وعند وجود قدر كافٍ من الحيادية والموضوعية فلا خوف على النص القرآني منه ولا من غيره، وبالرجوع لأول دراسة استشراقية ضمن علم اللسانيات تخص القرآن الكريم، سنقف على دراسة الباحث الياباني «توشهيكو ايزوتسو» بعنوان «بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن» عام ١٩٥٠م، الذي حاول أن يطوّع النظريات اللسانية لتحليل النص القرآني، بهدف الكشف عن نظرته الكلية للكون والحياة والإنسان، خلص ايزوتسو -رغم كونه مستشرقًا- إلى تصور لأكثر من مائة من المفاهيم العقدية في القرآن تكاد تطابق ما عليه جمهور المسلمين، حتى ليبدو أن كاتب هذه الدراسة هو واحد من المسلمين، وربما تنبع حياديته من كونه يابانيًّا، ولم يكن مسيحيًّا أوروبيًّا أو أمريكيًّا. ولكون هذه الدراسة لم توافق المزاج العلماني العام فإنها لم تترجم حتى اليوم بخلاف نظيراتها الغربية التي قوبلت بالترجمة والشرح والاهتمام.

إن الباعث لأركون وغيره من الحداثيين العرب لاستعمال علم اللسانيات الغربية ليس نابعًا من منظور تقدمي علمي، وإنما هو باعثٌ ماركسيٌّ- أو علمانيٌّ مؤدلج، وإلا فإن في تراثنا العربي والإسلامي من العلوم ما يكفي لاستعماله في فهم نصوص القرآن الكريم، كعلم أصول الفقه، وأصول النحو وفقه اللغة، وكذلك علم أصول التفسير، ولكن القوم وجدوا في علم اللسانيات الغربية مساحة كافية لتوليف مفاهيم خاصة عن النص القرآني تتوافق مع خلفياتهم الثقافية.

ويعلق «علي حرب» على هذا المنطق الأركوني معجبًا وشارحًا فيقول: (ومعنى هذا الكلام -أي كلام أركون- أن الخطاب القرآني الذي هو خطاب متجذر في التاريخ، يقدم لنا نفسه بوصفه يقع خارج التاريخ ويعلو عليه. وما يحاوله ناقد العقل الإسلامي هو كشف تلك الآلية الفكرية التي تحيل التاريخي إلى متعالٍ، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس، إذًا ما يحاوله أركون هو تبيان الطابع التاريخي للوحي عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي)، فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن)[1].

صدق علي حرب في تحليله لكلام أركون، فهو فعلًا حاول نزع الهالات والحجب عن النص القرآني، إذ هو حقًا محاط بهالات وحجب قدسية مستمدة من مصدره العلوي، وهو مع ذلك نص في غاية الوضوح والبيان وفي متناول جميع العقول والأفهام.

لكن هل استطاع أركون ذلك؟ وهل يملك من الأدوات ما يمكنه من ذلك؟. إن هذه اللحظة التي يتحدث عنها «حرب» هي فعلًا لحظة حاسمة في تاريخ البشرية؛ لأنها لحظة اتصال رباني من خالق الكون بالبشر، بمحمد صلى الله عليه وسلم، وإذنٌ بانطلاقة نور الرسالة الخالدة والخاتمة للبشرية جمعاء، في آخر رسالات الله لأهل الأرض. فهو نصٌّ متعالٍ عن التاريخ ولا يمكن لعلي حرب ولا أستاذه أركون إنزاله عن عرشه هذا.

وأما«حسن حنفي» فإنه لا يرى أي قداسة للقرآن الكريم، وينص على ذلك فيقول: (نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة، ولا يعني هذان المصدران أي تقديس لهما أو للتراث بل هو مجرد وصف لواقع)[2]. تصيبك الدهشة من هذا المنطق لشخص يعد نفسه من فقهاء الأمة

---

(١) انظر: «نقد النص»، علي حرب، ص (٦٥-٦٦).

(٢) انظر: «التراث والتجديد»، حسن حنفي، ص (١٥٤).

ومصلحيها بل ومجدديها كما يزعم في كتبه[1]. فهل علماء الأمة ينزعون عن القرآن قداسته بهذه الطريقة؟.

ثم كيف يجعل حنفي القرآن مجرد وصف لواقع؟ هل النص القرآني بهذه الصفة فعلًا؟ أم أنه احتوى على أمور أخرى؟. جواب هذا يعرفه العوام فضلًا عن غيرهم من المثقفين من أمثال حسن حنفي، فأين ما في القرآن من دلائل الإيمان وأوصاف الرحمن وعلوم الغيب والجزاء والحساب والآخرة والجنة والنار، وعلوم السابقين وقصصهم، وتفاصيل الأحكام التشريعية، وضوابط الأخلاق ومعايير العدل... إلخ.

كل هذا يعرفه حنفي، لكن تأثيرات الفلسفة الغربية التي انغمس فيها سيطرت على عقله وتفكيره ومنها فلسفة التاريخية، فأصبح من خلالها لا يرى في القرآن إلا وصفًا مجردًا لواقع تاريخي، ولذلك فهو يعده مثل التوراة والإنجيل بصفتهما الحالية والتي يغلب عليها الحكايات والأخبار والقصص، وقد يعتبره من قبيل كتب الحكماء والفلاسفة، ولا يجد ضيرًا في التصريح بذلك فيقول: (إن القرآن الكريم مثل الإنجيل عند النصارى، والتوراة عند اليهود، وكتاب الموتى والأساطير المصرية عند الحضارة المصرية القديمة، وقوانين حمورابي بالنسبة للحضارة السامية القديمة، أو في وصايا كونفوشيوس بالنسبة للصينيين، أو في الفيدانتا للحضارة الهندية)[2].

وبلغة صارمة يتحدث عزيز العظمة، رافضًا الاعتقاد بأن يكون القرآن ذا مصدر علوي إلهي فيقول: (إننا إذ نهتم بمضمون النص، فإننا نسلم بأن نزول النص غير قابل للنقاش، أنا لا أريد أن أتجنب التساؤل حول هذا الأمر، لأن الأمر محسوم بالنسبة لي، لأنني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى الخفية وبين البشر، فالقضية محسومة، ولا أعتقد أنها بحاجة إلى نقاش أو إلى نقاش زائد أو حتى إلى الإشارة، لأنها بالنسبة لي بدهية)[3].

---

(١) انظر: «من العقيدة إلى الثورة»، حسن حنفي، (١/ ٤٠).
(٢) المرجع السابق، ص (١٥٤).
(٣) انظر: «الإسلام والحداثة»، ندوة، ص (٢٨٠)، نقلًا عن «موقف الليبرالية في البلاد

عزيـز العظمـة هـو أحـد الحـداثيين أصـحاب النزعـة الإلحاديـة، التـي ذكرناها سابقًا، وهي تلازِم كثيرًا من أصحاب هذه الاتجاهات، ولذلك فهو لا يقبل بفكرة اتصال ما يسميها بالقوى الخفية مع البشر، ولـو كـان عزيـز العظمـة يـؤمن بوجـود الله تعـالى إيمانًـا صـحيحًا، بجميـع أسـمائه وصـفاته، وهيمنته على الكون، فما الذي يمنع من أن يصطفي أحدًا من خلقه ويوحي له بما يشاء ليبلغه للناس؟!، لكن إذا غاب الأصـل وهـو الإيـمان بـالله تعـالى سـقط الفـرع تباعًـا، ولا يمكـن بعـدها الحـديث عـن أي كتـاب أو نبـوة أو وحي.

بل إن عزيـز العظمـة يـذهب إلى أبعـد مـن ذلـك، فيقـول: (لـيس هنـاك دلائل على وجود القرآن قبل الربع الأخير من القرن الهجري الأول، ولا توجـد روايـات شـفوية محققـة قبـل أواخـر الدولـة الأمويـة)[1]، أراد بهـذا الافتراء العجيـب أن يقلـد أسياده مـن المستشرقين، لكنـه زاد عليـه فنفـى وجود القرآن بذاته، حيث إن المستشرقين يشككون في التـدوين قبـل هـذا التاريخ وليس في الوجود الكلي للقرآن الكريم. ولذلك فإن هذه الفرية من عزيز العظمة تعد كذبـة تاريخيـة لا تملـك أي مستند علمـي صـحيح، فـأين دعواتهم المتلاحقة بوجوب البحث العلمي الرصين، وبذل الجهد للوصول إلى الحقيقة الغائبة؟!.

والمنقولات عن الحداثيين العرب في هذا الشأن كثيرة ومتشـعبة، لكنـي أكتفي بهذا القدر تجنبًا للإطالة، ولأن المقصود اتضح بإذن الله تعالى.

العربية من محكمات الدين»، د.الدميجي، ص (٢٦٥).

(١) انظر: «العلمانية من منظور مختلف»، عزيز العظمة، ص (٢٧٣) نقلًا عن المرجع السابق نفسه.

ثانيا : موقف المستشرقين والحداثيين من الوحي

(أ) مفهوم الوحي:

تعتبر ظاهرة الوحي وتفسيراتها من الأمور التي تظهر فيها تبعية الفكر الحداثي العربي للعقل الغربي والاستشراقي بشكل جلي وواضح، يقول الباحث د. صالح الدميجي في هذا السياق: (وأما ما يتعلق بمفهوم الوحي فيمكن إجمال منطلقات الفكر الليبرالي لمفهوم الوحي بعدد من النظريات الاجتماعية والنفسية في الفكر الغربي، والتي تلقفتها العقول العربية المغرقة في التبعية جراء الروح الانهزامية التي جعلتها مستعدة لتقبل كل ما يقال ويتردد في الحضارات المختلفة والأوروبية المعاصرة بشكل أخص)[١].

ويؤكد ذلك أيضًا الباحث الدكتور أحمد الطعان في معرض حديثه عن مفهوم الوحي لدى الاتجاه العلماني وأنه لم يختلف عن الموقف الاستشراقي إطلاقًا[٢].

يتلخص مفهوم الوحي عند المستشرقين في أربعة آراء[٣]، أُجملها فيما يلي:

الأول: الوحي الإسلامي بمعنى نوبات من الصرع، وقد جاء هذا من تصور خاطئ لدى بعض المستشرقين عما ورد من وصف لحالة النبي ﷺ أثناء نزول الوحي عليه، وما يصاحب ذلك من أمارات خارجية تبدو على وجهه وعينيه وجبينه من رشح العرق وتصببه، لكونها مشابهة لأعراض الصرع، وممن ذكر ذلك المستشرق «إيميل درمنجم»[٤] في كتابه «حياة

---

(١) انظر: «موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين»، د. صالح الدميجي، ص (٢٣٠).

(٢) انظر: «العلمانيون والقرآن»، د. أحمد الطعان، ص (٦٣٧).

(٣) انظر: «القرآن الكريم في دراسات المستشرقين»، د. مشتاق الغزالي، ص (٥٣) وما بعدها، و«رؤية إسلامية للاستشراق»، أحمد غراب، ص (٣٨) وما بعدها.

(٤) انظر: «حياة محمد»، درمنجم، ص (١٣٥-١٣٦)، نقلًا عن المرجع السابق.

محمد»، وكذلك المستشرق «رونالد فكتور بودلي» في كتابه «حياة محمد الرسول»[1]، ويرجح بودلي أنها حالة مرضية نتيجة ملاريا أو حمى.

وممن وصف الوحي النبوي بنوبات الصرع وأمراض الحمى والانفعالات، المستشرق «جوستاف فيل»، والمستشرق«أليوس سبرنجر»، والمستشرق «نولدكه»[2].

وفي الحقيقة أن هذا النوع من تفسيرات الوحي ظاهر البطلان، والواقع يناقضه، حيث إن المصروع والمغمى عليه عند إفاقته لا يذكر شيئًا مما حصل له أو سمعه أثناء إغمائه، فكيف والنبي ﷺ بعد أن يفيق من حالة الوحي يقرأ كل ما نزل عليه بكل دقة وإتقان، ولذلك فإن هذا التفسير للوحي لا تقبله العقول، ما جعل فريقًا من المستشرقين ينكرونه جملة وتفصيلًا، المستشرقالإنجليزي«وليم ميور»انتقد تفسير كثير من المستشرقين للوحي بأنه حالة مرضية من الصرع وما شابهه، ومما قال:

(وتصوير ما كان يبدو على محمد في ساعات الوحي على هذا النحو الخاطئ من الناحية العلمية خطأ كبير. فنوبة الصرع لا تترك عند من تصيبه أي ذكر لما مرّ به أثناءها، بل يصاب بالنسيان خلال هذه المدة من حياته بعد أن يفيق نسيانًا تامًّا، ولا يذكر شيئًا مما صنع أو حل به خلالها، لأن حركة الشعور والتفكير تتعطل عنده تمام التعطّل. وهذه أعراض كما أثبتها العلم، ولم يكن ذلك ما يصيب النبي العربي أثناء الوحي، بل كانت تتنبه حواسه المدركة في تلك الأثناء تنبهًا لا عهد للناس به، يذكر بدقة كل ما تلقاه بعد ذلك لأصحابه. ثم إن نزول الوحي لم يكن مقترنًا دومًا بالغيبوبة الحسية مع وجود الإدراك الروحي، بل كثيرًا ما يحدث الوحي والنبي في تمام يقظته العادية)[3].

---

(١) انظر: «حياة محمد الرسول»، بودلي، ص (٧١-٧٢).

(٢) نقلًا عن «رؤية إسلامية للاستشراق»، أحمد غراب، ص (٣٨).

(٣) انظر: «حياة محمد»، وليم ميور، ص (١٤-٢٩)، نقلًا عن د. مشتاق الغزالي، ص (٥٤)، مرجع سابق.

والمستشرق «ميور» لا يقصد بهذا النقد الدفاع عن النبي ﷺ، فإنه في الكتاب نفسه يطعن في رسالته ونبوته ويزعم أنه متأثر بالأساطير اليهودية والمجتمع المسيحي في رحلاته، لكنه لم يكن مقتنعًا بذلك النوع من التفسير غير المنطقي للوحي.

ونجد كذلك المستشرق الفرنسي الشهير «غوستاف لوبون» في كتابه «حضارة العرب» ينتقد تفسير الوحي بالصرع وأنه لم يجد ما يثبت ذلك في تواريخ العرب[1]، وبالطبع ليس هدفه الدفاع عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهو يرى أن التفسير بالهوس هو الأدق والأصوب في نظره.

وللسبب ذاته تجنب الحداثيون العرب هذا النوع من التفسيرات للوحي ولا يكاد يقول به أحد منهم، بل اتجهوا إلى غيره كما سيأتي.

الثاني: الوحي بمعنى الحدس، والهوس، والأوهام، والخداع، أكد ذلك كثير من المستشرقين، ومنهم المستشرق «وليم ميور» في كتابه «حياة محمد»[2]، وربط هذه الأوهام برحلات النبي ﷺ إلى الشام ومشاهداته هناك والآثار القديمة والأساطير اليهودية وتأثيرات المجتمع المسيحي، ما أدى به إلى التفكير والعزلة والتأمل، وفي غمرة هذه الظروف ظن وتوهم أنه يتلقى وحيًا من الله.

وكذلك المستشرق «غوستاف لوبون»، نفى تفسير الوحي بالصرع، وقرر أنه يعد من الهوس، وأن محمدًا يعد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية، وذلك كأكثر مؤسسي الديانات، فأهل الهوس وحدهم هم الذين ينشئون الديانات[3].

ونجد «أركون» لا يذهب بعيدًا عن كلام المستشرق «غوستاف لوبون» عندما وصف الأنبياء بالهوس الفكري وقوة الانفعال، وأن هذه

---

(١) انظر: «حضارة العرب»، غوستاف لوبون، ص (١١٤).
(٢) انظر: «حياة محمد»، وليم ميور، ص (٥٤)، نقلًا عن د. مشتاق غزالي، مرجع سابق، ص (٥٥).
(٣) انظر: «حضارة العرب»، غوستاف لوبون، ص (١١٤).

حال الرجال العظام مؤسسي الديانات، فيقول: (إن الوظيفة النبوية ينبغي أن تفسر من خلال مفهوم «إنتاج الرجال العظام» كما يقول «موريس غودلييه» في أحد كتبه، والأنبياء من الرجال العظام بالطبع لأنهم يقودون البشر ويحركون التاريخ)[1].

يريد أركون من هذا الكلام تسليط الضوء على جوانب في الصفات القيادية لشخصية النبي ﷺ، وتقليل أو تهميش مكانة الوحي، وهو تمامًا ما يتكرر كثيرًا في كلام المستشرقين حيث يركزون على وصف النبي ﷺ بأوصاف كثيرة من الذكاء والدهاء والقيادة وغيرها على اعتبار أنها هي الأساس الذي أدى لكثرة أتباعه وانتشار دينه، لصرف الأنظار عن قضية الاصطفاء والنبوة والوحي، وهي القضية الكبرى والرئيسة والتي ترتبط بها شخصية النبي ﷺ بشكل أولي، قبل بقية الصفات الشخصية المشار إليها، فإن هذه الصفات ليست خاصة بشخص محمد ﷺ بل قد يشترك فيها غيره، والتاريخ يشهد بوجود شخصيات شهيرة امتازت بالذكاء والدهاء أو القيادة والزعامة وغيرها، ولا صلة لها بالنبوة.

وممن وصف الوحي النبوي بالخداع والكذب، المستشرق صمويل مرجليوت في كتابه «محمد وظهور الإسلام»[2]، وكذلك المستشرق «وليم ميور» في كتابه «حياة محمد»[3].

ورغم ما في هذا الكلام من جرأة واتهام تشمئز منه نفوس المسلمين، إلا أن حسن حنفي يقترب من المستشرق السابق في اعتبار الوحي كذبًا وخداعًا من النبي ﷺ للناس، إذ يقول عن الوحي: (إما أن يكون حقيقة من الله، أو خيالًا ووهمًا واختراعًا من صنع الإنسان، إذ يتخيل النبي وهو في ساعة اليقظة أنه يسمع أو يرى شيئًا لا وجود له في الواقع)[4].

---

(١) انظر: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، أركون، ص (٨٤).
(٢) نقلًا عن «رؤية إسلامية للاستشراق»، أحمد غراب، ص (٣٨).
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق، ص (٥٤).

لا أعلم أين عقل حنفي وهو ينطق بهذا العبارات في حق النبي ﷺ وهي كما نرى تشتمل على تنقص وازدراء بل واتهام في صلب رسالته وهو الوحي، واعتباره وهمًا وخيالًا بل اختراعًا منه ﷺ، ثم هل يقول عاقل بأن هذا الكم الهائل من آيات القرآن المتشبعة بالإتقان والحكمة والسبك العالي الفريد المعجز بذاته لفظًا ومعنى، هل يعقل أن يكون مجرد خيالات لا وجود لها في الواقع؟!.

الثالث: الرؤية الاستشراقية الأخيرة للوحي الإسلامي، وهي رؤية المستشرق المتخصص بهذا الشأن «مونتجمري وات»، حيث قرر أن النبي لم يكن كاذبًا ولا مخادعًا، وإنما هو صادق لكنه مخطئ، بمعنى أن النبي ﷺ لم يسعَ لخداع أتباعه عندما أخبر أن الله يوحي إليه، لكنه مخطئ في اعتقاده هذا؛ لأن الله لم ينزل الوحي إليه، ومصدر الخطأ هو أنه عندما تصور أمورًا غريبة لا يعرف حقيقتها، فسأل عنها ورقة بن نوفل ففسرها له على أنها وحي كالذي أتى الأنبياء من قبل، فصدق ذلك وبنى عليه اعتقاده هذا[1].

ليت هذا المستشرق يخبرنا كيف لهذا التصور الخاطئ -كما يقول- أن يستمر ثلاثًا وعشرين سنة مفصلًا حسب الحوادث والأسباب بكل دقة، ثم هل بإمكان التصور الخاطئ أن يخبر بأمور غيبية سابقة أو مستقبلة؟، إنها مجرد ادعاءات استشراقية للبحث عن أي مطعن في كتاب الله تعالى، وإلا فإنه هو نفسه يعلم أن مثل هذا التصور الخاطئ لا يقبل إلا أن يكون في حالات معينة ومعدودة، أما أن يتجاوز العقدين وهو على هذا الحال فهو من غير المعقول، ولا يمكن كذلك أن ينطلي على جموع المتلقين المؤمنين من حوله طيلة هذه الفترة وهو يقدم لهم على أنه وحي من الله.

الرابع: قال به بعض المستشرقين حول تفسير الوحي، وقد يكون مقاربًا للتعبير بالهوس الفكري والذكاء، وهو إرجاع الوحي إلى إنتاج

---

(١) انظر: «القرآن الكريم في دراسات المستشرقين»، د. مشتاق الغزالي، ص (٥٨).

«الخيال المبدع» لدى النبي ﷺ، وممن ذكر ذلك المستشرق «مونتجمري وات» في كتابه «محمد النبي ورجل الدولة»[1]، وأحيانًا يقول وات إن الوحي يتولد من اللاشعور إلى الشعور والوعي، وقد يكون هذا اللاشعور الجمعي عبارة عن رغبات مجتمع يعبر عنها فرد من أفراده[2].

لقد تركزت تفسيرات رموز الحداثة العربية على هذا التفسير الأخير للوحي، حول الخيال الإبداعي واللاشعور والإلهام والتكشف وما شابهها، فنجد «هشام جعيط» على سبيل المثال يقول: (إن الوحي عبارة عن حالة من الإيحاء الداخلي، عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانخطاف والذي اعتبره محمد بكل حماس وحيًا إلهيًّا من الخارج)[3].

ويقول كذلك في كتاب آخر: (إن المهم هو الاستجابة للنداء الداخلي حتى ينبلج الوحي، وأن الوحي يكون عن طريق بشر يدخله الله في عالم روحاني هو عالم آخر تمامًا، لكي يرجع إلى الناس فيما بعد فيبلغهم هذا التكشف، إذ لا يكلم البشر إلا البشر،والوحي فتح إيجابي لندائه الباطن القديم)[4].

يعلق الباحث «قاسم شعيب» على آراء «جعيط» قائلًا: (إن جعيط لا يفعل أكثر من ترديد ما كان يقوله «نولدكه»، الوحي عنده ليس علاقة بين ذاتين حقيقيتين هما الله والنبي، وإنما هو حالة من الإيحاء الداخلي)،ثم ذكر كلامه السابق[5].

إن تفسير المستشرقين ومن تبعهم من الحداثيين العرب الوحيَ بالإيحاء والكشف والمخيال والانفعال، وما شابهها من تعبيرات تتعلق

(١) نقلًا عن «رؤية إسلامية للاستشراق»، أحمد غراب، ص (٣٩).
(٢) انظر: «الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر»، مونتجمري وات، ص (٥٥، ٢٠٩).
(٣) انظر: «تاريخية الدعوة المحمدية»، هشام جعيط، ص (١٥٥).
(٤) انظر: «الوحي والقرآن والنبوة»، هشام جعيط، ص (١٠٣).
(٥) انظر: «فتنة الحداثة»، قاسم شعيب، ص (٩٩).

بحالة ما تقع في نفس النبي وعقله، فإنها ليست بجديدة، فقد سبقهم إليها فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم؛ الذين فسروا الوحي بأنه: (فيض عقلي يفيض من العقل الفعال -الذي هو العقل العاشر والأخير من سلسلة العقول التي زعموها- على نفس النبي، أو غيره من البشر، ممن صفت نفوسهم، واستعدت لقبول هذا الفيض)[1]. والقرآن في مذهبهم ليس هو كلام الله، وإنما هو من وضع الرسول، بعباراته التي استصوبها، لغرض إصلاح العالم[2].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في غير ما موضع من كتبه أن هؤلاء الفلاسفة المتسبين إلى الإسلام قد بنوا مذهبهم في الوحي، على ما تلقوه وأصلوه من عقائد فاسدة في الله سبحانه وتعالى، من نفيهم لأسمائه وصفاته، ومنها: كلامه، وخلقه للعالم، وعلمه بما يجري فيه، وقدرته على تدبيره والتأثير فيه، إضافة إلى إنكارهم وجود الملائكة، كأحياء ناطقين منفصلين، لهم إرادات وأفعال محسوسة. وعلى هذا فهم يجعلون وحي الله إلى أنبيائه هو ما يفيض على نفس النبي من العقل الفعال من علوم ومعارف، من غير أن يثبتوا لله تعالى كلامًا خارجًا عما في نفس النبي[3].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: (والناس قد تنازعوا في كلام الله نزاعًا كثيرًا، والطوائف الكبار نحو ست فرق، فأبعدها عن الإسلام قول من يقول من المتفلسفة والصابئة: إن كلام الله إنما هو ما يفيض على النفوس؛ إما من العقل الفعال، وإما من غيره، وهؤلاء يقولون: إنما كلم الله موسى من سماء عقله، أي بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارجه)[4]. ثم قال بعد عرض مذهبهم: «وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى، وهم كثيرو التناقض»[5].

---

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من آراء الفلاسفة»، د. صالح الغامدي، ص (٤٠٩).
(٢) المرجع السابق، ص (٤٠٩).
(٣) المرجع السابق، ص (٤١٨).
(٤) انظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية، (١٢/ ٤٢).
(٥) المرجع السابق.

ويكرر «أركون» ما قال أسياده من المستشرقين فيما يتعلق بالخيال والإلهام والحكمة، لتكون تفسيرًا لما جاء من الوحي، فيقول: (فالنبي شخص ملهم، راءٍ أو رؤيوي، حكيم، صاحب خيال وثّاب، قائد، روح جبارة قادرة على سبر أغوار المجهول، وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها أو تخطيها بفضل الإلهام المستمر الذي يزوده الله به، يهدف إلى هداية البشر دون أن يفرض نفسه عليهم عن طريق القسر والإكراه. فالنبي مطاع عن طريق «مديونية المعنى» التي يشعر بها كل عضو من أعضاء الجماعة تجاهه بعد أن يسمع كلامه الحي المضمون صحته من قِبل الله ذاته، والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحي ليس كلامًا معياريًا نازلًا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى الوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر: الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)، كما أنه قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله)[1].

نلاحظ على كلام «أركون» هذا أنه يجعل الوحي هو كلام النبي ﷺ ويرجعه إلى ذكائه وحكمته وإلهام الله له، وأن هذا سبب اتباع الناس له، واستدل بحدوث النسخ على كون هذا الوحي يمكن تغييره، فهو من النبي يغيره متى شاء، وهذا كلام ظاهر البطلان، ويعارض كل الأدلة والبراهين الدالة على أن القرآن كلام الله تعالى، بل إن الوضع اللغوي للقرآن نفسه يدل من الوهلة الأولى على أن المتكلم به هو الله وليس النبي محمدًا ﷺ.

يقال لأركون: لماذا إذًا هذا التنوع في الفصل الصلب في بيان ما هو قرآن وبين ما هو مضاف إلى صاحب الرسالة من قوله الخاص؟، ثم أين يضع أركون ما يسنده صاحب الرسالة من قوله إلى منزل القرآن في غير القرآن مما

---

(١) المرجع السابق، ص (٨٥).

عرف عند المسلمين بالحديث القدسي؟ وكيف يتجه عند أركون عدم إسناده للقرآن ما دام القائل هو الله؟ ثم لماذا يجري صاحب الرسالة في القرآن على عتاب نفسه في مثل قوله: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب : ٣٧]؟، وما الذي يرجوه صاحب الرسالة من هذا الصنيع بين الأتباع والمريدين، فضلًا عن الأعداء المتربصين والمتآمرين كأركون نفسه مثلًا؟ ولماذا كان على صاحب الرسالة عند أركون أن ينتظر شهرًا قبل أن يبين في القرآن عما يرفع ويدفع به عن نفسه في عرض زوجه؟ وهو أمر كان يسعى به النفاق، وأقلقه ذلك حتى شاور أخص أصحابه فيه؟!.

وأما «حسن حنفي» فله تعبيرات متعددة حول مفهوم الوحي، فمنها أنه يجعله متماشيًا مع خيال النبي وقدرته فيقول: (ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم كما تكيف بعد ذلك حسب معتقدات الحواريين والدعاة وأساليبهم في نشر الدعوة، يختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم، فالنبي الفرح تُوحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف تُوحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة، والنبي الريفي يُوحى إليه بصور ريفية، والنبي الجندي يُوحى إليه بصور عسكرية، والنبي رجل البلاط يُوحى إليه بصور ملكية)(١).

لطائف الفكر والتأمل تقود لدقائق الفروق، كما سطره حسن حنفي! فما بال بلادة الفكر لم تقف على تعليل القدر المشترك في الوحي والنبوات على تباعد أزمانها، وهو أمر لا يخطئه كل من كانت عينه في مقدمة رأسه، وهي مشتركات تمددت لمساحات في شرائع الأنبياء تنزوي معها لطائف الفكر في فروقات حسن حنفي لما يمثل نقطة القمر في صفحة نهار الشمس المشرقة! نعوذ بالله من خذلان الفكر!.

---

(١) انظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، مقدمة المترجم حسن حنفي، ص (٥٦).

تخبطات «حسن حنفي» جعلته يمازج بين النبوة والأعمال الشيطانية، ولذلك فقد قام بإشراك السحر والتنجيم والكهانة في الوحي والنبوة فيقول: (ويختلف الأنبياء فيما بينهم حسب معتقداتهم في السحر والتنجيم، فتوحى إليهم الموضوعات السحرية كما أوحيت للمجوس ولادة المسيح، ومن يؤمنون بالكهانة والعرافة يُوحى إليهم في أمعاء الضحايا، ومن يؤمنون بحرية الاختيار يُوحى إليهم بأن الله لا يتدخل في أفعال البشر)[1]. إن مجرد إيراد مثل هذه التخرُّصات العجيبة كافٍ في بيان الانحراف الكائن في فكر صاحبها، وحسبه في ذلك تطابقه مع كفار قريش الذين سبقوه في توجيه هذه الاتهامات لشخص النبي ﷺ، فقالوا ساحر وكاهن وشاعر ومجنون وكذاب... إلخ.

بل إن الوحي عند «حسن حنفي» يتكيف كذلك حسب عقلية الجمهور وطبقًا للمستوى الثقافي للعصر[2]. يمكن قبول هذا الرأي في حالة ما إذا اعتمدنا توسيع مفهوم الوحي ليشمل المعنى اللغوي المشار إليه في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡ﴾[الأنعام: ١١] ، وبناء عليه فإن وحي حسن حنفي يكون فعلًا حسب عقلية جمهوره وطبقًا لمستوى مؤيديه.

لكن السؤال: هل يلزم على هذا المعنى أن يدعي شخص لنفسه النبوة ويخوض في خصومة تحتكم لحد السيف وتهدر الدم وتخرج لعداوة ذوي القربى والرحم؟ والشأن أنه متكيف حسب عقلية الجمهور وطبقًا للمستوى الثقافي للعصر؟. هرفٌ وسخفٌ يُغني تدبره عن التعرض له بجواب.

ويزعم «حنفي» أن النبي يدرك الوحي بمخيلته أي بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود

---

(١) المرجع السابق، ص (٥٧).

(٢) المرجع السابق، ص (٥٧).

العقلية، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال[1].

إن هذا الاعتقاد في مفهوم الوحي الذي قرره حنفي وغيره من الحداثيين، سيؤدي إلى القول بعدم ختم النبوة، وأنها قد تجوز لعامة البشر، وسوف تنتفي عنها صفة الاصطفاء والاختيار، حيث قد ربطوها بالخيال والحدس والكشف والفراسة والقوة الفعّالة، وهذا هو رأي الفلاسفة في النبوة. وكلام حنفي الآنف لا يخلو من نرجسية في أمر يزعمه لنفسه على الالتواء لا التصريح، فدعوى النبوة تكاد تجهر بنفسها في هذا الكلام!.

وهي دعوى قديمة موجودة في الفلاسفة على كل حال، كالفارابي وابن رشد وابن سينا والسهروردي المقتول وغيرهم، الذين يدعون أن الأنبياء فلاسفة يسلكون مع العامة أقرب الطرق الموصلة إلى عقولهم وليس بالضرورة أن تكون الحقيقة مضمون كلامهم؛ فبالتالي منهم من يضع النبي فوق الفيلسوف ومنهم من يقدم الفيلسوف.

وقد رد عليهم شيخ الإسلام وبيّن بطلان مذهبهم في كتاب النبوات، أقتبس منه هذا النص الذي علق به على تحديدهم ثلاث خصال[2] من توافرت فيه صح أن يكون نبيًّا، وهي مقاربة لما ينطق به المستشرقون والمستغربون من الخيال والحدس والقوة والانفعال، يقول رحمه الله: (وهذه الصفات الثلاث التي جعلوها خاصة الأنبياء توجد لعموم الناس بل توجد لكثير من الكفار من المشركين وأهل الكتاب، فإنه قد يكون لأحدهم من العلم والعبادة ما يتميز به على غيره من الكفار ويحصل له بذلك حدس وفراسة يكون أفضل من غيره، وأما التخييل في نفسه فهذا حاصل لجميع الناس الذين يرون في مناماتهم ما يرون، لكن هو يقول إن خاصة النبي أن

---

(١) المرجع السابق، ص (٥٦).

(٢) الأولى: أن ينال العلم بلا تعلم «القوة الحدسية»، الثانية: أن يتخيل في نفسه ما يعلمه فيرى في نفسه صورًا نورانية ويسمع في نفسه أصواتًا، الثالثة: أن يكون له قوة يتصرف بها في هيولى العالم. انظر: «النبوات»، ابن تيمية، (٢/ ٦٩٦).

يحصل له في اليقظة ما حصل لغيره في المنام، وهذا موجود لكثير من الناس، قد يحصل له في اليقظة ما يحصل لغيره في المنام، ويكفيك أنهم جعلوا مثل هذا يحصل للممرور وللساحر، ولكن قالوا: الساحر قصده فاسد والممرور ناقص العقل، فجعلوا ما يحصل للأنبياء من جنس ما يحصل للمجانين والسحرة، وهذا قول الكفار في الأنبياء كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ۝٥٢ أَتَوَاصَوۡاْ بِهِۦۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ طَاغُونَ﴾،[الذاريات: ٥٢-٥٣]وهؤلاء عندهم ما يحصل للنبي من المكاشفة والخطاب هو من جنس ما يحصل للساحر والمجنون، لكن الفرق بينه وبين الساحر أنه يأمر بالخير وذاك يأمر بالشر، والمجنون ماله عقل، وهذا القدر الذي فرقوا به موجود في عامة الناس، فلم يكن عندهم للأنبياء مزية على السحرة والمجانين إلا ما يشاركهم فيه عموم المؤمنين، وكذلك ما أثبتوه من القوة الفعّالة المتصرفة هي عندهم تحصل للساحر وغيره؛ وذلك أنهم لا يعرفون الجن والشياطين، وقد أخبروا بأمور عجيبة في العالم فأحالوا ذلك على قوة نفس الإنسان)[1].

ثم يقضي«حنفي» على أي مفهوم صحيح للوحي الإلهي وكلام رب العالمين المدون بين دفتي المصحف، عندما يصرح بأن (مهمة النبي هي صياغة الوحي، أي المعاني الصرفة، بأسلوبه وبطريقته وباستدلالاته الفطرية أو البيئية المكتسبة حسب مستوى فهم العامة. لم يرسل الله وحيًا بالمعنى واللفظ، ولكنه أعطى المعنى فقط يقذفه في قلب النبي الذي يقوم بصياغته في ألفاظ من عنده)[2].

ماذا ترك «حنفي»للمستشرقين الطاعنين في القرآن الكريم، والذين كانت جهودهم وكتاباتهم تريد الوصول لهدف واحد وهو إثبات أن القرآن من تأليف محمد ﷺ، ويبحثون في الأدلة والبراهين التي يمكن أن تثبت

(١) انظر: «النبوات»، ابن تيمية، (٢/ ٧٠٠-٧٠٢).
(٢) المرجع السابق، ص (٥٦).

ذلك، لقد أراحهم وكفاهم المؤونة وقرر هذا المبدأ الخطير المخالف للمعتقد الإسلامي المجمع عليه، وهو أن القرآن كلام رب العالمين وليس فيه للنبي ولا غيره حرف واحد.

وهل لحسن حنفي أن يجيبنا عن عشرات بل مئات الآيات التي لا يمكن قبولها على أنها من قول محمد ﷺ، بل لا يمكن إلا أن تكون من كلام الله تعالى لكونها عبارة عن خطاب موجه لشخص النبي ﷺ، مثل قوله: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء : ١٠٦]، من هو المخاطب هنا إذا لم يكن محمدًا ﷺ، إذ يطلب منه الله تلاوة القرآن على الناس؟، ثم كلمة (تنزيلًا) التي تتكرر كثيرًا في القرآن، ماذا تعني عند حنفي؟ أم أن له فهمًا خاصًا لا يوجد عند غيره!.

وماذا يقول كذلك في رده ﷺ عندما طلب منه المشركون تبديل القرآن كما في الآية : ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[يونس : ١٥] ؟، ولو كان القرآن من عند النبي فما الذي يمنعه أن يأتيهم بغيره، بل كان ذلك أولى في حقه ليظهر تمكنه وقوته، لكن الذي حدث أنه أخبرهم بأن ذلك ليس من شأنه وإنما هو متبع للوحي من عند الله.

وعند «عبدالله العروي» أن محمدًا ﷺ امتاز عن بني قومه بالرؤيا، ثم عضدها بالبحث والاستقصاء، الشيء الذي قاده إلى الرسالة التي كانت شائعة بين قومه؛ فالقرآن عنده نوع من الاسترجاع لمحفوظ الجماعة وإحياء للموقف الإبراهيمي؛ وهو يجعل النبي ﷺ في أحسن الأحوال أحد عباقرة التاريخ البشري، استطاع أن يخرج عن سياق قومه، ويأتي بما لم يستطع أمثاله. ويتساءل «العروي»: هل يوجد محفوظ عام مشاع يظهر بغتة وبالمصادفة عند فرد موهوب؟[1].

---

(١) انظر: «إمكان النهوض الإسلامي، مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبدالله العروي»، د. امحمد جبرون، ص (٦٦-٧١).

لكن لم يخبرنا العقل الناقد للعروي كيف يكون استرجاع محفوظ الجماعة عامًّا ومشاعًاوإحياء للموقف الإبراهيمي، وفي الوقت عينه خروجًا عن سياق قومه؟ ثم كيف يكون الامتياز عن بني قومه بالرؤيا؟ وهل كانت الرؤيا في دهر من الزمان امتيازًا لشخص دون الآخرين؟! إلا أن يكون قصد العروي هذه الهلوسة الفكرية التي يطرحها في مثل هذا التقرير! ومهما يكن من أمر، فأمر كونه هلوسة أمر بيّن بنفسه،لأنه يجعل الأمر المحفوظ العام المشاع يظهر بغتة، كيف هو مشاع ومحفوظ ومع ذلك ظهر بغتة! والعاقل من يحفظ عرضه من أن يقوم في مقام هذا القائل!.

(ب) أنسنة الوحي:

إن كثيرًا من المستغربين ورموز الحداثة قد لا ينكرون المصدر الرباني الإلهي للقرآن الكريم نظريًّا من حيث الأصل، لكن هذا الإثبات مسلوبة قيمته في الحقيقة، لأنهم لا يثبتون ذلك إلا فيما قبل لحظة نزوله على النبي ﷺ، وأما ما يلي تلك اللحظة فقد أصبح نصًّا إنسانيًّا بشريًّا، ونطق به بشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم، وبهذا تكون انتهت الصفة الربانية للنص القرآني في اعتقادهم.

يقول «نصر حامد أبو زيد» في تأسيسه لهذا المبدأ: (النص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا)؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل؛ إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله مع العقل البشري، والتفافًا لمزاعم الخطاب الديني لمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية[1].

يظهر من هذا النص أن «أبا زيد» مثل «حسن حنفي» ومن سبق، حيث يرى ويعتقد أن النص القرآني ليس كلام الله بالضبط، بل هو فهم النبي ﷺ

---

(١) انظر: «نقد الخطاب الديني»، أبو زيد، ص (١٢٦).

لكلام الله، عبر عنه بطريقته وأسلوبه. سبق وأن مرت معنا أجوبة كثيرة على هذا الافتراء، وأنها تؤدي لنتيجة حتمية وهي المساواة بين القرآن والسنة، وعدم التفريق بينهما، فما معنى قول النبي ﷺ: (تركت فيكم ما إن تمسكتم به فلن تضلوا بعدي أبدًا كتاب الله تعالى وسنة رسوله)، هذا الكلام هو كلام النبي ﷺ وهو يتكلم عن شيئين مختلفين، وسمّى الأول كتاب الله، والثاني سنته، والعطف يدل على المغايرة، فلو كان القرآن من كلامه وفهمه عن ربه لأصبح كالسنة فإنها أيضًا وحي من الله لكن لفظها من النبي ﷺ.

ويزيد أبو زيد على ذلك أن حَكَم على الخطاب الديني بالوقوع في الشرك، لأن الأخير يقول بمطابقة ما ينطق به الرسول من القرآن لكلام الله تعالى، فهو بهذا يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني؛ إنه زعمٌ يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرًا[1].

هل خفي على أبي زيد أنه بهذا القول، قد حكم على الأمة الإسلامية جمعاء بالشرك، وليس فقط أصحاب الخطاب الديني كما يقول؟، لأن الأمة كلها مجمعة على أن القرآن الكريم الموجود الآن بين دفتي المصحف هو كلام الله تعالى، وليس فهم النبي صلى الله عليه وسلم.

إن إجماع الأمة على الاعتقاد بأن القرآن الكريم وحي من الله بحروفه وألفاظه وكلماته، وأن الرسول ﷺ بلّغه كما هو بدون أي تعديل أو إضافة، هذا الأمر يعتبره المستغربون النواة الصلبة والمعضلة التي يجب كسرها وزحزحتها عن مكانها، ولم يجدوا إلى ذلك سبيلًا إلا من خلال نظرية الأنسنة، وهي نظرية إلحادية لا تعترف إلا بالإنسان وترفض رب الإنسان.

فإذا تأنسن النص وزالت عنه القداسة العلوية المرتبطة بالله تعالى، سهل بعد ذلك نقده وتعديله وتغييره حسب المعطيات البشرية العقلية لكل

---

(١) المرجع السابق، ص (١٢٦).

عصر، هذا ما يرمي إليه تيار الحداثة في وطننا العربي، تبعًا لما حصل في أوروبا بعد إسقاط القداسة عن التوراة والإنجيل وتعريضهما لآليات النقد ونظرياته المتتالية.

ذلكم أن التيارات التغريبية بجميع أصنافها، وكذلك أسيادهم الغربيين، يعلمون جميعًا أن كتاب الله تعالى هو صمام الأمان لهذه الأمة، وهو عمادها الأقوى على مر العصور والأزمان، والذي مهما ابتعدت الأمة عن مكانتها وصدارتها، فإنها ترجع وتأوي إليه وتستمد منه النور والهدى، وتعتصم به من الزلل والضلال.

يعتبر «محمد أركون» هذا الأمر انغلاقًا دوغمائيًّا داخل الخطاب الإسلامي، ويسميها بالنواة الصلبة -وصدق إنها النواة الصلبة وعماد الدين لهذه الأمة- ثم يلخص «أركون» ما تعتقده الأمة في مقابل ما يريد هو،فيقول:

(يوجد إله واحد، حي، خالق. اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض، وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم، وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (أو الرسول محمد)، وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام بكل تقى وورع، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه، ثم دوّنوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ(المصحف)؛ فالمصحف يعني إذًا مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكّل القرآن، والقرآن يعني كلام الله المتلو شعائريًّا، والمقروء، والمفسّر، والمعيش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمس، والصالح لكل زمان ومكان. هذا هو ملخص الاعتقاد الإسلامي كثّفناه هنا بشكل حرفي. إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آنٍ معًا نظام العقائد/ اللاعقائد الخاص بالمسلمين)[1].

ما الحل إذًا يا أركون مع هذه النواة الصلبة المترسخة في عقول أبناء الأمة؟

---

(١) انظر: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، أركون، ص (٣٣٠-٣٣١).

يقول في الجواب: (وحده الباحث والمفكر يوضح نقطة الانطلاق في أبحاثه وتحرياته، فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ثم دراسة مضامينها وتوسعاتها العديدة أو انتشارها، ثم يطبق عليها عمليات الزحزحة والتجاوز، هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقًا الفكر الإسلامي نفسه، ولا كذلك مختلف الخبراء الغربيين المختصين بالمجتمعات المجبولة من قبل الظاهرة الإسلامية)[1].

أمر يدعو إلى الضحك والدهشة أن يطلب أركون من الفكر الإسلامي دراسة ظاهرة القوة والثبات التي يتمتع بها القرآن الكريم في نفوس الأمة والتي مصدرها الوحي الرباني، لزحزحتها وتجاوزها؛ لأن الواقع هو العكس تمامًا، فالعمل هو لتدعيمها وتثبيتها بل والدفاع عنها من مثل أفكار أركون وأشباهه، الذين يتكررون بصورة أو أخرى في كل عصر.

وعلى الطريق نفسه في «أنسنة الوحي» يسير «عبدالمجيد الشرفي»، حينما ينتقد مفهوم الوحي عند علماء السنة، الذي يقوم - حسب تعبيره - على نظرية سائدة تقوم على أن الرسول مجرد مبلغ أمين لما يلقيه عليه جبريل، ولا يتدخل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلهي المنزه إلى خطاب في لغة بشرية[2].

لم يخرج الشرفي عن بقية زملائه الحداثيين، ويريد أن يقنعنا هو الآخر أن القرآن من تعبير النبي ﷺ وليس كلام الله تعالى. ويحاول إثبات تدخل قام به ﷺ لبلورة الكلام الإلهي، وبكل بساطة وإضافة لكل ما سبق حول هذه القضية نقول للشرفي: لو كان تدخل وصاغ القرآن كما تقول، لما قرأنا فيه هذا التهديد الشديد له نفسه، في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[الحاقة : ٤٤-٤٧].

---

(١) المرجع السابق، ص (٣٣٢-٣٣٣).

(٢) انظر: «في قراءة النص الديني»، مجموعة من الباحثين، ومنهم الشرفي، ص (١٩).

وفي معرض حديثه عن القرآن الكريم، يقول «هشام جعيط»: (وسواء كان القرآن كلام الله المنزل على محمد كما هو المعتقد الإسلامي، أو كلام النبي معتقدًا أنه موحى به إليه، فهو منغمس في تاريخية الدعوة)[1]، ثم يزيد ويثبت أن النبي كتب القرآن في مكة، يقول: (بل إن النص سجله هو كتابيًّا من الأصل في مكة ذاتها)[2].

إن دعوى التاريخية التي يقطع بها هشام جعيط ذات منحى فلسفي جلي، والتاريخية في جوهرها تعني الربط بالمكان والزمان، ورفضًا لعالمية النص الإلهي والرسالة المحمدية، ومنع التعالي الذي يكتسبه النص ويبقى مهيمنًا حتى خارج عصر نزوله. لكن هل يمكن لهشام جعيط أو غيره من الحداثيين ترسية قواعد التاريخية اعتمادًا على ما يسميه جعيط (الانغماس في تاريخية الدعوة)؟ لا يمكن قبول هذا، هل يريد هشام جعيط أن يفصل القرآن عن عصره ومجتمعه وأحداثه؟.

إن القرآن مرتبط بعصره وأحداثه ووقائعه وطبيعة مجتمعه، بل إنه يواكب ذلك أحيانًا مواكبة آنيّة، فينزل القرآن بشكل مباشر في شأن بعض الأحداث، وأسباب النزول شاهدة على ذلك، ومع كل هذا فهو متعدٍّ إلى ما بعد زمانه ومكان نزوله، فإن طبيعة النص القرآني وأسلوبه يتصفان بالعمومية والشمولية حتى مع معالجته قضايا عصره ومجتمعه. ولذلك قرر العلماء القاعدة الشهيرة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

وواقع الأمة الإسلامية ينسف مبدأ التاريخية من أساسه، فلو كان النص القرآني نصًّا تاريخيًّا كما يقولون، لما صلح لقيادة الأمة عبر قرونها المتتالية، وتربعت بالتمسك به على عرش أمم الأرض أزمنة مديدة، متمسكة بكتاب ربها مع الفارق الزمني عن زمن الرسالة والبعد المكاني في أنحاء المعمورة، ففي القرآن كل ما تحتاجه نهضة المجتمع المسلم دينيًّا وأخلاقيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا.

---

(١) انظر: «تاريخية الدعوة المحمدية»، هشام جعيط، ص (٢٢).

(٢) المرجع السابق.

إن دعوى أنسنة النص القرآني، هي ذاتها الدعوى الاستشراقية التي تزعم أن محمدًا ﷺ هو مؤلف القرآن الكريم، وليس كلام رب العالمين، وما استخدام الحداثيين العرب لنظرية الأنسنة في هذا الصدد إلا للوصول لهذه النتيجة، كما تبين لنا هذا من خلال النصوص المنقولة عنهم.

ثالثا : موقف المستشرقين والحداثيين من تحريف القرآن الكريم

تعتبر مسألة تحريف القرآن الكريم، والزعم بوجود نقص فيه أو زيادة، تابعة لما سبق من التشكيك في المصدر الإلهي الرباني للقرآن الكريم، وكذلك التشكيك في الوحي وتأويل مفهومه، فمن وقع في الأول فلا غرابة أن يقع في الثاني.

يؤسفنا القول إن الحداثيين العرب اتبعوا خطوات المستشرقين فيما زعموه من وقوع الزيادة والنقص في كتاب الله تعالى، مع أن هذه المسألة من أخطر المسائل وأشدها حساسية في المعتقد الإسلامي، لأن الأمر فيها يدور بين الإيمان والكفر، فمن أنكر حرفًا من كتاب الله تعالى يكون كافرًا خارجًا عن الملة بإجماع العلماء، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

فقد كثر على ألسنة المستشرقين القول بالتحريف في القرآن الكريم، وأنه تعرض للزيادة والنقص، وطالته يد التغيير، من ذلك ما ذَكَرته دائرة المعارف الإسلامية[1]، فقد ورد فيها عدة محاولات للتشكيك في القرآن أو في سور منه، وحتى في عدد السور وأنها نقصت وزيدت. ويرى المستشرق «بلاشير»: (أن مصحف عثمان بقي غير مكتمل في جوانب كثيرة منه)[2]، وكذلك المستشرق«جب» يقول: (إن مصحف عثمان لم يوفر للعالم الإسلامي نصًّا مقبولًا، وإن هناك ظروفًا أسهمت في التغييرات المستمرة في

---

(١) انظر: «مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية»، د. خالد القاسم، ص (٥١٠) وما بعدها.

(٢) انظر: «القرآن نزوله»، بلاشير، ص (٣٠)، نقلًا عن «القرآن الكريم في دراسات المستشرقين»، د. مشتاق الغزالي ص (١٦٠).

صورة النص)[1]، ويثير كثير من المستشرقين شبهات حول آيات معينة، وقد جمع المستشرق «جون جلكرايست» في كتابه «جمع القرآن»[2]، أغلب ما قاله المستشرقون حول جمع القرآن ومراحله.

واستغل المستشرقون كذلك الاعتقاد بتحريف القرآن عند الشيعة[3] لإثبات وقوع النقص والزيادة والتعديل على القرآن الكريم. دأب المستشرقون والمستغربون كذلك على استغلال انحرافات الفرق الضالة كالرافضة والصوفية وغيرهما لدعم طعونهم الموجهة للإسلام الصحيح، ومن ذلك استغلالهم عقيدة الشيعة المنحرفة في توطيد وتدعيم طعنهم في كتاب الله تعالى، وللعلم فليس هذا بجديد، فقد ذكر الإمام ابن حزم رحمه الله في مناظراته مع النصارى حول القرآن الكريم، أنهم يستدلون على تحريف القرآن بدعوى الروافض، يقول ما نصه: (وأما قولهم في دعوى الروافض تبديل القرآن، فإن الروافض ليسوا بمسلمين، إنما هي فرقة حدث أولها بعد موت رسول الله ﷺ بخمس وعشرين سنة، وكان مبدؤها إجابة ممن خذله الله تعالى لدعوة من كاد للإسلام، وهي طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر)[4].

إن ما يثيره المستشرقون من شبه حول النقص والزيادة في النص القرآني، تدور أغلبها على الجمع، الأول في عهد أبي بكر أو الثاني في عهد عثمان رضي الله عنهما، وقد رد العلماء كل هذه الشبه وأجابوا عنها تفصيلًا في كتب علوم القرآن وغيرها، وتتميز في العموم الغالب بالضعف والبعد عن الموضوعية مما جعلها مستنكرة لدى العقل الاستشراقي نفسه.

---

(١) انظر: «الموسوعة الإسلامية الميسرة»، جب، ص (٨٢٠)، نقلًا عن د. مشتاق الغزالي، ص (١٦١) مرجع سابق.

(٢) «جمع القرآن»، جون جلكرايست، نسخة رقمية، مكتبة الملحدين العرب، تناول المؤلف جمع القرآن الكريم منذ عهد النبي ﷺ ثم عهد أبي بكر ثم عهد عثمان، وما يتعلق بمصحف ابن مسعود وأبي بن كعب، ومسألة النسخ، والأحرف السبعة وغير ذلك.

(٣) انظر ما يدل على ذلك ص ( ) من هذا البحث.

(٤) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، ابن حزم، (٢/ ٢١٣).

فيما يخص ما يورده المستشرقون وأتباعهم من المستغربين عن جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن الكريم والتشكيك في ذلك واتهامه بالسعي وراءه لأغراض السياسة، وما إلى ذلك، فهو كلام ساقط لا دليل عليه، وإجماع الأمة منعقد على خلاف ذلك، وقد حكاه غير واحد من العلماء، منهم على سبيل المثال ابن عبدالبر رحمه الله، قال: (وأجمع العلماء أن ما في مصحف عثمان وهو الذي بأيدي المسلمين اليوم في أقطار الأرض حيث كانوا، هو القرآن المحفوظ الذي لا يجوز لأحد أن يتجاوزه، ولا تحل الصلاة لمسلم إلا بما فيه، وإنما حلّ مصحف عثمان رضي الله عنه هذا المحل، لإجماع الصحابة وسائر الأمة عليه، ولم يجمعوا على ما سواه، ويبين لك أن من دفع شيئًا مما في مصحف عثمان كفر)[1].

وكل ما ورد من روايات يتمسك بها هؤلاء فهي إما موضوعة منكرة من حيث الثبوت، وإما أن لها إجابات ذكرها أهل العلم في مظانها، ولا تقوى لدرجة الطعن في صحة وثبوت آيات القرآن الكريم، الذي تلقته الأمة بالقبول جيلًا بعد جيل إلى يومنا هذا، وليس سردها هنا والرد عليها ضمن مجال البحث، فمكانها كتب علوم القرآن، ولكن على سبيل المثال ما ينسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه وإنكاره اعتبار الفاتحة والمعوذتين من القرآن، يتمسك المستشرقون بهذا النقل بقوة ويرددونه في كتبهم، وكذلك بعض المستغربين، وللرد والتوضيح حول ما نسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه أقول[2]:

إن هذا الرأي المنسوب إلى ابن مسعود باطل من أساسه. وقد رفضه علماء المسلمين:

يقول الإمام فخر الدين الرازي: (نقل في بعض الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن، وهو أمر في

---

(١) انظر: «التمهيد»، ابن عبدالبر (٤/ ٢٧٨).

(٢) انظر: «الاستشراق»، د. محمود زقزوق، ص (٩٧-٩٨).

غاية الصعوبة، لأنَّا إن قلنا: إن النقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة يكون ذلك من القرآن، فإنكاره يوجب الكفر، وإن قلنا: لم يكن حاصلًا في ذلك الزمان فيلزم أن القرآن ليس بمتواتر في الأصل). ومن أجل ذلك يقول الفخر الرازي بأن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل.

وكذلك يقول القاضي أبو بكر: إنه لم يصح عن ابن مسعود أن هذه السور ليست من القرآن. أما الإمام النووي فيقول في شرح المهذب: (أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد منها شيئًا كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح). ويقول ابن حزم في كتابه القدح المعلى تتميم المحلى: (هذا كذب على ابن مسعود وموضوع، وإنما صح عنه -أي عن ابن مسعود- قراءة عاصم عن زرعان وفيها المعوذتان والفاتحة). وقد ذكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن أنه لو صح أن ابن مسعود كان قد أنكر السورتين على ما ادعوا لكان الصحابة يناظرونه على ذلك، وكان يظهر وينتشر، فقد تناظروا في أقل من هذا، وهذا أمر يوجب التكفير والتضليل، فكيف يجوز أن يقع التخفيف فيه؟ وقد علمنا إجماعهم على ما جمعوه في المصحف، فكيف يقدح بمثل هذه الحكايات الشاذة في الإجماع المقرر والاتفاق المعروف؟ وهكذا يتضح لنا أن هذا الرأي المزعوم لا يستحق الوقوف عنده أو الاهتمام به على النحو الذي يسلكه المستشرقون، فلم يحدث في تاريخ المسلمين أن كان لأمثال هذه الآراء الباطلة أي تأثير على الإطلاق في توجيه معتقداتهم، ولم يذكر لنا التاريخ أن هناك طائفة من المسلمين تبنت هذا الرأي الباطل المنسوب إلى ابن مسعود.

ومن المناسب أن أذكر هنا كما في المطلب السابق طرفًا من النقد الاستشراقي الاستشراقي، فقد وجه بعض المستشرقين لبعضهم الآخر نقدًا مباشرًا فيما يتعلق بجمع القرآن الكريم، واكتمال النص القرآني وخلوه من النقص والزيادة، منها:

في كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق المتعصب «نولدكه»، وهو عمدة المستشرقين في مجاله، أفرد فصلًا مستقلًا[1]، فنَّدَ فيه المزاعم التي أوردها بعض المستشرقين حول تحريف القرآن الكريم، من زيادة أو نقص إبّان الجمع الذي قام به أبو بكر الصديق وكذلك الجمع في عهد عثمان رضي الله عنهما.

ابتدأ «نولدكه» بالمستشرق الفرنسي «سلفستر دي ساسي» الذي اتهم أبا بكر رضي الله عنه بالإضافة والتحريف في سورة آل عمران آية (١٤٤) عند وفاة النبي ﷺ، وحجته في ذلك موقف عمر رضي الله عنه والذي لم يصدق بخبر الوفاة إلا بعد سماع هذه الآية وكأنه يسمعها لأول مرة، وتابعه على ذلك المستشرق «فايل هايدلبرغ»، لكنه زاد وانتقد آيات أخرى من السورة نفسها، وسورة الأنبياء والزمر والعنكبوت، وأنها كلها من إضافة أبي بكر رضي الله عنه، رد «نولدكه» على كل هذه الطعون وفندها واستهجن الأدلة التي بنوا عليها هذه الآراء، ووصفها بالفشل وأنها من مخيلاتهم[2].

وكذلك رد «نولدكه» في الكتاب ذاته على المستشرق «هرشفلد» الذي طعن في بعض آيات القرآن الكريم، زاعمًا أن كل الآيات التي ورد فيها اسم محمد موضوعة لاحقًا، أثناء الجمع في عهد أبي بكر أو عثمان رضي الله عنهما[3].

وبرغم كون المستشرق «بلاشير» من المتعصبين ضد الإسلام والقرآن بشكل أخص، إلا أنه دافع عن اكتمال وثبات النص القرآني بجمع عثمان رضي الله عنه، حيث يقول: (وعلى كل حال فإن الفضل يعود إلى الخليفة عثمان لإسهامه قبل سنة ٦٥٥م في إبعاد المخاطر الناشئة عن وجود نسخ

---

(١) انظر: «تاريخ القرآن»، نولدكه، ص (٣١١) وما بعدها.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

عديدة من القرآن، وإليه وحده يدين المسلمون بفضل تثبيت نص كتابهم على مدى الأجيال القادمة)[1].

ويرد «موريس بوكاي» على بعض المستشرقين القائلين بأن القرآن لم يدوّن وخاصة القسم المكي منه، فيقول: (هناك نصوص تثبت صراحة أن ما قد أُنزل على محمد ﷺ من القرآن قبل مغادرته مكة إلى المدينة -أي قبل عام الهجرة- كان مثبتًا بالكتابة)[2].

كثيرة هي معارضات المستشرقين لآراء بعضهم بعضاً، وإنما القصد هو التمثيل وذكر نماذج منها، ليُعلم أن الأقوال الضعيفة الباطلة لا يقتنع بها الأصدقاء فضلًا عن الأعداء، لافتقارها للحجة والبرهان.

ما يهمنا هنا ليس ما قاله المستشرقون فإن ذلك من صميم عملهم وضمن مخططاتهم، ولكن ما يثير الدهشة والاستغراب هو تلقف التيار الحداثي لهذه الافتراءات وتبنيها في كتاباتهم عن القرآن الكريم، رغم خطورة المسألة كماأشرنا.

لقد بدأ كسر هذا الحاجز على يد الجيل الأول من تلاميذ الاستشراق، أمثال «طه حسين»، و«محمد خلف الله»، عندما شكك الأول في الوجود الحقيقي لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام رغم ذكرهما في القرآن الكريم[3]، متابعًا ما قاله المستشرقون قبله، أمثال «هنري ماسيه» و«مرجليوت»[4]. وزعم «خلف الله» أن ما يذكر في القرآن من القصص إنما هي أمثال أدبية تضرب للعظة والعبرة ولا تدل بالضرورة على حقائق تاريخية موجودة[5]. وقد تسبب هذا الكتاب في ردة فعل كبيرة في الأوساط

---

(١) انظر: «تاريخ الأدب العربي»، بلاشير، الفصل الثالث، ص (٢١٨).
(٢) انظر: «القرآن والتوراة والإنجيل والعلم »د. موريس بوكاي، ص (١٦٠).
(٣) انظر: «نقض كتاب في الشعر الجاهلي»محمد الخضر حسين، ص (٧٦) « الإسلامفي وجه التغريب » أنور الجندي ص(٣٦٣).
(٤)انظر: «الإسلام»هنري ماسيه، ص (٣٩) «مفتريات على الإسلام» أحمد جمال ص(١٣٩).
(٥) انظر: «الفن القصصي في القرآن»، محمد أحمد خلف الله، ص (١٤٧) وما بعدها، وأغلب فصول الكتاب تتحدث عن القضية ذاتها.

العلمية لما احتواه من فظاعات غريبة مستنكرة بشأن كتاب رب العالمين تحت غطاء الأدب والفن القصصي، ومع ذلك وللأسف الشديد فلم يمضِ وقت قصير حتى صار يدرَّس في عدة جامعات عربية، كما ذكر ذلك المشرف على هذه الرسالة وهو الشيخ أمين الخولي[1]، وهو الذي يؤيد ويبارك كل ما ورد فيها، ومثله «خليل عبدالكريم» الذي قدم للكتاب ودافع عن مؤلفه، بل إنه يبدي استهجانه لردة الفعل القوية التي لاقاها الكتاب ومؤلفه[2].

لماذا اقتصر طه حسين على إبراهيم وإسماعيل فقط؟ يلزمه أن يعمم هذه النتيجة التي يزعم أنه توصل لها، فيكون الأنبياء جميعهم من آدم ﷺ إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم شخصيات وهمية قصد بها العظة والعبرة؛ وهذا لا يقول به عاقل!.

كانت تلك المراحل الأولى من التطاول على كتاب الله تعالى، والتي كسرت حاجزًا كبيرًا، ظل قرونًا طويلة قلّ من يستطيع أن يتجاوزه، حتى من أرباب الزندقة والإلحاد، فإنهم لم يتجرؤوا على التشكيك أو الطعن في النص القرآني[3]. ولكن بعد هذه المرحلة كثر الحديث عن مثل هذه الأمور بلا نكير، والله المستعان وإليه وحده المشتكى.

فنجد «محمد عابد الجابري» يصرح بأنه لا يختلف مع «خلف الله» فيما توصل إليه، ولكنه يصل إليه بطريق آخر[4]، ويقرر أن القصص القرآني لأخذ العبرة والعظة ولا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية[5].

هذا القصص القرآني الذي يعتبره الجابري من قبيل الأساطير التي تحكى للاتعاظ، أغلبها مرتبط بشخصيات من الرسل والأنبياء، فهل هم

(١) المرجع السابق، المقدمة، ص (٩).
(٢) المرجع السابق، المقدمة لخليل عبدالكريم، ص (٧-١٧).
(٣) انظر: ص (١٠١) من هذا البحث.
(٤) انظر: «مدخل إلى القرآن الكريم»، الجابري، ص (٢٥٩)، الحاشية.
(٥) المرجع السابق، ص (٢٥٩).

أيضًا ضمن القائمة الأسطورية؟ ثم إنهم قد أتوا بأديان وكتب سماوية، لها أتباع على مر العصور، فأين يضع كل هذا محمد الجابري؟ إلا إن كان يضع التاريخ البشري كاملًا في خانة الأساطير! فلا يمكن أن يكون انتقائيًّا أو مزاجيًّا ويضع حدًّا فاصلًا في التاريخ يميز ما هو حقيقي وما هو أسطوري!.

ويحاول «أركون» إثبات وجود تلاعبات – حسب تعبيره- تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب[1]، وقد حصلت هذه الظاهرة في وقت مبكر جدًّا بالنسبة للقرآن[2]. يتحدث أركون وكأن القرآن لم يدوّن في عهد النبي ﷺ، إنه يعلم ذلك ولكن لا يريد الاعتراف به، لكي يستمر في الضرب على وتر الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب، ويثير حوله ما يسميها بالتلاعبات، والحق الذي لا مواربة فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت إلا والقرآن كله مكتوب، وما وقع في عهد أبي بكر رضي الله عنه وكذلك في عهد عثمان رضي الله عنه إنما هو مجرد جمع للمكتوب.

وبهذا يكون النبي ﷺ أشرف بنفسه على عملية الانتقال من النص الشفهي إلى المكتوب، ولا معنى لما يطرحه أركون في هذا الشأن، وهو يحاول تضخيم هذه العملية ويجزم بحدوث أخطاء بشرية، بل تدخلات يطلق عليها تلاعبات، وهذا فيه ما فيه من الطعن في أمانة الصحابة التي لا تمثل للفكر الأركوني أي شيء. وهذا الادعاء الصارخ لأركون لا يوافقه عليه كثير من المستشرقين، فإنهم حاولوا التشكيك في كتابة القرآن المنزل في مكة قبل الهجرة، وكذلك لم يفلحوا في إثبات ذلك، ما جعل المستشرق «موريس بوكاي» -كما مر معنا آنفًا- يضعف هذا القول ويثبت أن القرآن المكي مدون ومكتوب قبل الهجرة.

---

(١) انظر: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، أركون، ص (٨٤).

(٢) المرجع السابق.

وبجرأة مماثلة يتفوه «طيب تيزيني» فيقول: (إن بعض التغييرات التي لم تكن ضئيلة أو التي لا يجوز إهمالها، من حيث المبدأ البحثي التاريخي، طرأ على البنية النصية المتْنية للقرآن الكريم)[1]، ويعتبر «تيزيني» من يعتقد بالمصداقية المطلقة للقرآن الكريم جاهلًا بتحقيق النصوص ولا يسلم من الحماسة الدينية[2]. يقابل الحماسة الدينية التي يتحدث عنها طيب تيزيني حماسة استشراقية في نسختها التيزينية، وليته أخفاها على الأنظار، بل هي ظاهرة في أسلوب النقل عن المستشرقين، مع العلم أنه يسوق كلامه على أنه نتائج توصل إليها، ثم يمعن في الجرأة وينقل في الحاشية مستشهدًا بكلام المستشرق «هنري ماسيه»: (إن وقائع البحث العلمي أفضت إلى أنه مع القرن العاشر الميلادي، وليس قبله، كانت هنالك – بعدصراعات وخلافات كبرى مديدة- جهود من قبل الفقهاء والمؤرخين الإسلاميين وغيرهم لوضع أساس النص الرسمي للقرآن مستندًا إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم اثنان من القراء المجربين، وفي القرن الحادي عشر اعتُرِف بحكمهم هذا تدريجيًّا)[3].

لا أعلم على ماذا يستند المستشرق هنري ماسيه في هذا الرأي الغريب، الذي لا يسنده دليل عقلي ولا تاريخي؟، وهو يتحدث وكأنها واقعة شهيرة وضعت أساس النص القرآني، وكان ذلك بعد قرون من عصر الجمع العثماني الذي اعتمدته الأمة حتى اليوم، ويغلب على الظن أن هنري ماسيه وقع في يديه أحد كتب الشيعة وقرأ قصة من هذا النوع فاعتمدها وبنى عليها، وهذا ليس مستغربًا، لكن كيف لباحث مثل طيب تيزيني أن يتلقف هذه الخزعبلات وينقلها ويحتج بها لدعم موقفه.

---

(١) انظر: «مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر»، طيب تيزيني، ص (١٥٧).
(٢) المرجع السابق، ص (١٥٨).
(٣) المرجع السابق حاشية، ص (١٥٧).

ويتلاعب «الصادق النيهوم» في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ﴾ [النساء : ٣٤]فيقول: (إن الآية نص يسخره الفقه لمنح الرجل حق استعمال القوة ضد زوجة لا تطيق الحياة معه، فكلمة (اضربوهن) إذا كتبت من غير نقاط، وبالخط المستمد من شكل الأبجدية الآرامية التي يتشابه فيها حرف الضاد مع العين، وحرف الراء مع الزاي، بحيث تبدو مثل كلمة (اعزبوهن) التي تلائم سياق النص على المقاس، والعزبُ في اللغة هو هجران البيت والمرعى. ثم يقول «النيهوم»: إن النص القرآني لا يوصي بضرب المرأة كما توحي القراءة المغلوطة، بل يتقدم بثلاثة حلول لمشكلة النشوز: إسداء النصح للمرأة؛ هجرانها في الفراش؛ الانفصال عنها من دون طلاق)[1].

من أسوأ مناهج البحث وأكثرها بُعدًا عن الحقائق، أن تكون النتيجة مرصودة في الذهن سلفًا، وما يقوم به الباحث هو محاولة إيجاد أدلة لتلك النتيجة. هذا هو حال الصادق النيهوم في تعامله مع الآية السابقة، فهو في البداية غير مقتنع بقضية ضرب المرأة كأحد الحلول الأخيرة قبل الانفصال، أو لم يفهم طبيعة هذا الضرب وطريقته، فقام يبحث عن أي شيء يبطل دلالة الآية الكريمة حول هذا الأمر، فلم يجد مخرجًا إلا ارتكابه طريق التعسف للذهاب إلى تغيير اللفظ، واستنجد بالأبجدية الآرامية، ثم مباشرة يعتمد على هذا الاستدلال الشديد الضعف ويقول عن الآية «قراءة مغلوطة»، والتي هي نص ضمن آيات القرآن المتواترة بأعلى درجات الصحة عبر العصور.

وبالانتقال إلى«سيد القمني» نجده يقول: إن القرآن سقطت منه آيات كثيرة، وسور مثل سورة الحفد والخلع والرجم ورضاع الكبير[2]. زعمٌ يطلقه القمني ثم يعممه بطريقة مستهلكة لا تجدي نفعًا، فإن الأمثلة المذكورة هي أولًا غير صحيحة ولها جوابها -كما سنبينه-، لكن لاحظ

---

(١) انظر: «إسلام ضد إسلام»، الصادق النيهوم، ص (٢٠٩-٢١٠).
(٢) انظر: «شكرًا ابن لادن»، سيد القمني، ص (١٩٤).

كيف يقول (سقط منه آيات كثيرة وسور) ليوهم القارئ بحالة من عدم الدقة والانضباط يوصف بها النص القرآني، فهي ليست آية ولا آيتين وإنما آيات، بل إنها سور ولها أمثلة، عندما يقرأ أي مسلم عامي هذا الكلام، ثم يصدقه، قد يقع في قلبه فعلًا ما أراد القمني، خيّب الله مسعاه.

لقد جمع القمني بين التشيع والحداثة، في مزاوجة عجيبة كانت آثارها كارثية، وأفرغ جهده ضد الإسلام والسنة. وللتوضيح أقول فيما يتعلق بسورتي الحفد والخلع: فهما دعاءان من أدعية القنوت، وقد اختلف العلماء فيهما هل كانتا من القرآن أم لا؟، على قولين: منهم من قال إنهما كانتا من القرآن ونسختا؛ وذلك لأنهما كانتا مدونتين في مصحف أبيّ رضي الله عنه، والقول الآخر أنهما من الأدعية المسنونة ولا علاقة لهما بالقرآن، لكن أصحاب القولين كليهما مجمعون على أنهما ليستا من كتاب الله تعالى، ولا تسميان سورتين إلا من باب التجوّز؛ ولا حجة فيهما إطلاقًا كما ادعى القمني، فالأمة كلها مجمعة على ما بين دفتي المصحف، في جمع أبي بكر وفي جمع عثمان، حتى أبيّ رضي الله عنه كان ممن حضر وأشرف على عملية الجمع ولم يعارضِ عدم وجودهما في المصحف. وأما الرجم والرضاع فقد كانتا من القرآن حقًّا ثم نسختا، والقمني وغيره من الحداثيين يعلمون ذلك لكنهم جميعًا كالمستشرقين في اعتبار النسخ مطعنًا في النص القرآني، وسيأتي الحديث عن النسخ مفصلًا في المبحث القادم بإذن الله تعالى.

ويزعم «هاشم صالح» أن القرآن لم يثبّت كليًّا أو نهائيًّا في عهد عثمان كما نظن، وإنما ظل الصراع حوله محتدمًا حتى القرن الرابع الهجري حين أغلق نهائيًّا باتفاق ضمني بين السنة والشيعة؛ بعدئذ أصبح معتبرًا كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء، أو نحذف منه أي شيء، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوع سوره واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب[1].

---

(١) انظر: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، أركون، الحاشية لهاشم صالح، ص (١١٤).

هذا منطوق كلام «هاشم صالح»، ومفهوم كلامه أنه كان بالإمكان قبل هذا التاريخ الإضافة والحذف من القرآن الكريم؛ جرأة كبيرة على كتاب الله تعالى، ولم يأتِ «هاشم صالح» و «أركون» وغيرهما بهذا الكلام من جعبتهم، بل إنها أقوال «هنري ماسيه»[1]، و«بلاشير»[2]، وغيرهما من المستشرقين، فإن مثل هذه الآراء الغريبة والمستنكرة عن القرآن الكريم لم تكن معروفة في تاريخ الأمة على الإطلاق، حتى قال بها أعداء الله من المستشرقين، ثم تلقفها هؤلاء القوم المسخ من المستغربين، واعتمدوها رغم افتقارها لأي دليل أو مستند علمي.

وهل تنوع السور واختلاف موضوعاتها وأساليبها محل نقد أو طعن؟ لا يكون كذلك إلا في عقلية وذهن هاشم صالح وأمثاله، وأما غيرهم فيعتبره من إعجازه وبيانه ومتانة نصه وقوة أسلوبه وعجيب بيانه وبلاغته. ثم إن هاشم صالح لم يوضح لنا أي معلومات إضافية عن هذا الاتفاق السني الشيعي الذي تحدث عنه ولا يعلمه إلا هو، فلم نسمع به من قبل؟ ولكي يهرب من الإجابة أطلق عليه اتفاقًا ضمنيًا؛ فإن الواقع يشهد بعدم وجود شيء من ذلك إطلاقًا، وليس هناك أي اتفاق ضمني كما يدعي هاشم صالح، وقصارى ما يمكن ذكره في هذا الشأن أن التشيع مر في بعض مراحله بمراجعات كان من ضمنها تخليه عن التصريح بالطعن في النص القرآني، وتجنب الحديث عن أي زيادة أو نقص تعرض لهما، بسبب الإخفاقات الكبيرة التي مُني بها المذهب بسبب قوله في كتاب الله.

وأما بقية الأمة الإسلامية من أهل السنة والجماعة فلا علاقة لهم بهذا لا من قريب ولا من بعيد، وهم يعتقدون سلامة القرآن العظيم من التحريف، والتبديل، والتغيير، والنقص، والزيادة بأي وجه من الوجوه، ويرون أن

(١) انظر: ص (١٣٧) من هذا البحث.

(٢) انظر: «القرآن: نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره»، بلاشير، ص (٣٤)، نقلًا عن محمد رستم، مقال في ملتقى أهل التفسير.

القول بذلك طعن في وعد الله تعالى الذي لا يُخلف، وذلك قوله سبحانه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[الحجر: ٩].

وأجمع علماء الإسلام على كفر من أنكر شيئًا من كتاب الله تعالى، حتى لو كان حرفًا واحدًا، فكيف بمن ادعى النقص والزيادة والتلاعب إلى غير ذلك، نقل هذا الإجماع جمع من العلماء، منهم القاضي عياض[١]، والإمام ابن حزم[٢]، وابن عبدالبر[٣] رحمهم الله جميعًا.

ويقول ابن قدامة رحمه الله: ولا خلاف بين المسلمين في أن من جحد من القرآن سورة أو آية أو كلمة أو حرفًا متفقٌ عليه أنه كافر[٤].وكذلك نقل الإجماع على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في الصارم المسلول[٥].

(١) انظر: ص (١٠١) من هذا البحث.
(٢) انظر: «الفصل»، ابن حزم (٥/ ٤٠).
(٣) انظر: «التمهيد»، ابن عبدالبر (٤/ ٢٧٨).
(٤) انظر: «لمعة الاعتقاد»، ابن قدامة، بشرح ابن عثيمين، ص (٨٢).
(٥) انظر: «الصارم المسلول»، ابن تيمية، (٣/ ١١٠٨-١١١٠).

المبحث الثاني

علوم القرآن (والهروب عن مواجهة النص)

تمهيد:

لقد خاض المستشرقون في مباحث علوم القرآن بأفكارهم ورؤاهم، سعيًا منهم لاستعمالها الاستعمال الأمثل في الانتقاص والطعن في كتاب الله تعالى، فإن بعض هذه العلوم قد يجدون فيه مدخلًا يصلون من خلاله إلى ما تمليه عليه أهدافهم السيئة، وخاصة بالاعتماد على ما قد يوجد في بعض الكتب من روايات ضعيفة وقصص غريبة، فيتمسكون بها ويضخمونها، ليعلنوا وجود خللٍ ما يعتري النص القرآني وجمعه وضبطه.

فيعمدون مثلًا إلى عملية النسخ التي أثبتها القرآن الكريم، فيحاولون من خلاله إثبات التغيير والتبديل في القرآن الكريم، وكذلك يستخدمون أسباب النزول في تأصيل تاريخية النص القرآني وارتباطه بوقائع عصره، حتى تجرؤوا على إعادة ترتيب سور القرآن بحسب زمن نزولها، إلى غير ذلك.

لم يهمل منظرو الفكر التغريبي من العلمانيين والحداثيين وغيرهم مسائل علوم القرآن، بل اهتموا بها كما اهتم بها أساتذتهم المستشرقون، ولا تكاد تخلو كتبهم من الحديث عن موضوعات علوم القرآن وما يتصل بها، بحثًا وتنقيبًا عن كل ما يمكن الاستعانة به والاعتماد عليه في الطعن والتشكيك في النص القرآني، حتى أن «عبدالمجيد الشرفي» فطن إلى هذا فقام هو وآخرون بعمل دراسة[1] لكتاب من أشهر كتب علوم القرآن وهو «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، وكان جل عمله هو انتقاء الروايات الضعيفة والغريبة والاعتماد عليها لإثبات أنه لا فرق بين القرآن والكتب

---

(١) الدراسة بعنوان «قراءة في التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجًا»، الشرفي وآخرون، والجزء الخاص بالشرفي طبع ضمنًا في كتابه «البنات»، ص (١١٣-١٢٩).

المقدسة الأخرى عند اليهود والنصارى من حيث جمعه وضبطه واكتمال نصه وسلامته من التحريف.

وحيث إن موضوع البحث هو تتبع أثر الاستشراق على أفكار المستغربين، فإنني سأحاول الربط والمقارنة في موضوع مباحث علوم القرآن بين الفريقين، فأذكر أمثلة من الجانبين مع كل قضية من قضايا علوم القرآن، وأهمها ما يلي:

جمع القرآن الكريم، ترتيب السور، أسباب النزول، الأحرف السبعة، الناسخ والمنسوخ.

فأما الأولى وهي جمع القرآن، فقد تم الحديث عنها ضمن المبحث الأول، عند الحديث عن اكتمال النص القرآني وسلامته من التحريف والتبديل وخلوه من الزيادة والنقصان، وذكرت هناك أمثلة من كلام المستشرقين والمستغربين، فلا داعي لتكراره هنا.

ترتيب سور القرآن:

بناء على المنظور الاستشراقي للقرآن الكريم، واعتباره كتابًا تاريخيًّا، فإن المستشرقين لم يستوعبوا الترتيب الحالي لسور القرآن الكريم، ويرون ضرورة ترتيبه على المعيار الزمني، ولذلك فقد قام بعض المستشرقين بعدة محاولات في هذا الشأن، ومنها[1]:

الأول: ترتيب السور وفق النزول، مثل ترجمة «إدوارد بالمر»، وترجمة «جون رادويل»، وترجمة «ريتشارد بل».

الثاني: الترتيب التاريخي وفق مراحل الدعوة، بدأ هذه المحاولة المستشرق الألماني «نولدكه» في كتابه الشهير «تاريخ القرآن» عام ١٨٦٠م، وتبعه مواطنه «شيفالي» في كتابه «تاريخ القرآن» عام ١٩٠٩م، ومن قبله الإنجليزي«وليم موير» في الجزء الثاني من كتابه (حياة محمد) عام ١٨٩٦م.

---

(١) انظر: «ماذا يريد الغرب من القرآن»، د. عبدالراضي محمد، ص (٥٤) وما بعدها باختصار.

وقد اعتمد هذا الترتيب التاريخي المستشرق«بلاشير» في ترجمته عام ١٩٤٩م، ومحصلة هذا الترتيب هو تقسيم السور إلى أربع مراحل: ثلاث منها للفترة المكية، تضم كل مرحلة مجموعة من السور، ومرحلة أخيرة للفترة المدنية، تشمل السور المدنية كلها. والعجيب أن عدد السور في ترجمة «بلاشير» (١١٦) سورة بدلًا من (١١٤) وهو عدد السور الذي أجمع عليه المسلمون طيلة خمسة عشر قرنًا من الزمان.

ما موقف الحداثيين من مسألة ترتيب سور القرآن؟ وهل هناك من تتبع سبيل المستشرقين محاولًا خوض غمار هذه التجربة، والحديث عن تغيير في ترتيب السور الموجود في المصاحف بين أيدينا؟!.

نعم هنالك من تجرأ على ذلك، ومنهم الدكتور «محمد عابد الجابري»، وسمى مشروعه أو فكرته هذه بـ«المسار التكويني للنص القرآني»، وعقد لها فصلًا مستقلًا في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» بعنوان (ترتيب المصحف وترتيب التنزيل)[١]، ويعتمد على الترتيب حسب النزول، ويهدف إلى التعرف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية، وأن دور المنطق أو الاجتهاد لابد أن يكون مركزًا أساسًا على المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن[٢].

وقد اتخذ الجابري طريقًا يحاول فيه إبعاد التهمة عنه كمتلاعب بمنظومة النص القرآني، فاعتمد في منهجه ثلاثة أمور[٣] قد تخفف من وطأة كلامه:

الأول: ابتدأ بنقد عمل المستشرقين في ترتيب السور حسب التنزيل والمراحل التاريخية، وهي أعمال «نولدكه» و«بلاشير» وغيرهما، مع أن عمله لا يبعد عما قاموا به كثيرًا، فقد استنسخ فكرتهم وأضاف إليها تعديلات غير جوهرية.

---

(١) انظر: «مدخل إلى القرآن الكريم»، الفصل العاشر، ص (٢٣٣).
(٢) المرجع السابق، ص (٢٤٥).
(٣) المرجع السابق، ص (٢٤٣-٢٤٥).

الثاني: اشترط ألا يمس الترتيب الجديد الآيات داخل السورة الواحدة، فيكون مختصًا بالسور فقط، بل أضاف أنه في حال توافر أدلة على ترتيب سور محددة فإنه يُعتمد.

الثالث: يقرر «الجابري» ويكرر على أهمية الترتيب الحالي المعتمد لدى المسلمين، ويقول إنه ضروري ولكنه لا يكفي.

ووضع «الجابري» أسسًا ومعايير[1] لعمل هذا الترتيب الجديد لسور القرآن الكريم، وهي:

الأول: معيار التمييز بين المكي والمدني، وبناء عليه يرى «الجابري» نقل السور التالية وتغيير مكانها في الترتيب، وهي: الزلزلة، الرحمن، الإنسان، البينة، الحج.

الثاني: سور القرآن ووقائع السيرة النبوية، وهي على قسمين: ١- السور التي تشمل نوعين متمايزين، مثل العلق والمدثر والقلم والمزمل وغيرها ويقترح تغيير ترتيبها، ٢- حول مفهوم سرية الدعوة والجهر بها.

ثم قسم «الجابري» المرحلة المكية إلى مراحل حسب سرية الدعوة والجهر بها، وبناء عليها يرتب السور المتعلقة بها، وهذا يشبه إلى حد كبير عمل المستشرق «نولدكه»، فقد قسم المرحلة المكية إلى مراحل باعتبار الزمن والسنوات، فجاء الجابري وأطلق عليها مسميات جديدة فقط لا غير، ولم يأتِ بجديد يذكر، ولذلك فإن النقد الذي وجهه للمستشرقين في هذا الشأن يشمل العمل الذي قام به أيضًا.

ماذا لو وجد الجابري في سورة واحدة عدة آيات نزلت في أوقات متباعدة؟، وهذا حاصل في العديد من سور القرآن الكريم، فقد كانت تنزل الآيات على النبي ﷺ فيقول: ضعوها في سورة كذا في موضع كذا وكذا، والأحاديث في هذا كثيرة، بل قد يجد آية أو آيات في آخر سورة ما نزلت قبل أولها أو العكس، هذا سيربك الجابري، ولا أعلم هل سيقوم بتقسيم

(١) المرجع السابق، ص (٢٤٥).

السورة الواحدة تقسيمًا جديدًا بناء على العامل الزمني، رغم أنه التزم بعدم التعرض للآيات داخل السورة الواحدة!.

لنأخذ مثالًا واحدًا، ذكر البغوي في تفسيره عند قوله تعالى: (واتقوا يومًا ترجعون فيه إلى الله) قال ابن عباس رضي الله عنهما: هذه آخر آية نزلت على رسول الله ﷺ، فقال جبريل ﷺ: ضعها على رأس مائتين وثمانين آية من سورة البقرة؛ وعاش بعدها رسول الله ﷺ واحدًا وعشرين يومًا، وقال ابن جريج: تسع ليال، وقال سعيد بن جبير: سبع ليال[(١)]. تشير أغلب الأقوال وأصحها إلى أن هذه الآية هي آخر آية نزلت من القرآن، ورقمها (٢٨١)، ومن المعلوم أن بعدها عدة آيات في السورة نفسها؛ إذًا سيسقط اعتماد الترتيب الزمني الذي يدعو إليه الجابري وغيره، وسيكون من قبيل التلاعب لأهدافه المشبوهة.

بل إن هذا الأثر يوضح إلى حد كبير الدقة العجيبة في الترتيب حتى داخل الآيات، بل يشير إلى مصدر الترتيب وهو الوحي، وليس من النبي ﷺ؛ لأن جبريل هو الذي أمره بوضعها في هذا الموضع محددة بالرقم واسم السورة.

ويشير «أركون» إلى أن الترتيب القرآني يخلو من العامل الزمني؛ ما تسبب في جعله نصًا فوضويًا -حسب تعبيره-، يقول ما نصه: (نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها)[(٢)].

لقد أصاب أركون من حيث لا يدري، فإن القرآن الكريم يختلف اختلافًا كليًا عن كتب البشر وتأليفاتهم المستندة إلى ما توصلت له عقولهم

---

(١) انظر: «تفسير البغوي معالم التنزيل»، للإمام البغوي، (١/ ٣٤٧).

(٢) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، محمد أركون، ص (٨٦).

من قواعد تنظيمية منطقية وأساليب معتادة، حتى كأن أركون يريد أن ينطق ويقول: إن هذا ليس من كلام البشر. وهو كذلك فهو كلام رب العالمين. وما أطلق عليه أركون الفوضى المدهشة في القرآن الكريم، هو في الحقيقة سرّ من أسرار إعجازه. ولذلك فإننا نجد أركون -كما سيأتي بعد قليل- في مواضع من كتبه يمدح هذا الأسلوب القرآني الفريد وتنوعه وتشكله بطريقة فريدة.

وفي كتاب آخر يمتدح «أركون» أعمال «نولدكه» و«بلاشير» فيما سماه بالمعركة التي خاضوها لتقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني، تشتمل على تصنيف كرونولوجي (زمني) للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي، مبديًا أسفه لتوقف مثل هذه المعارك خوفًا من الأصولية الإسلامية المتشددة[١].

ويعلق مترجم «أركون»«هاشم صالح» على كلامه السابق فيقول: (كشف نولدكه وجماعته أن القرآن مرتب عمومًا بعكس تاريخ النزول، وحاول جاهدًا أن يتوصل إلى التسلسل التاريخي الحقيقي للآيات والسور وهذا عمل ليس بالسهل. ولاحظ أن آيات بعض السور محشورة في سور أخرى فحاول إعادتها إلى سياقها الأصلي. وكل هذا العمل الفيلولوجي (اللغوي) ما كان ممكنًا لولا التقدم الذي حققته المنهجية الفيلولوجية الألمانية في القرن التاسع عشر، ومن المعلوم أن هذه المنهجية قد أثبتت نجاحها وفاعليتها أولًا عندما طبقت على تراث المسيحيين. وبالتالي فينبغي أن يكف الأيديولوجيون العرب عن اتهام الاستشراق والقول بأنه يحاول تهديم الإسلام إذ يطبق المنهج التاريخي عليه)[٢].

يتضح من هذا النص أن «هاشم صالح» ليس فقط مؤيدًا لما جاء به المستشرقون حول ترتيب سور القرآن على نسق زمني مخالف لترتيبه

---

(١) انظر: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، محمد أركون، ص (٤٤).

(٢) المرجع السابق، الحاشية لهاشم صالح، ص (٤٤-٤٥).

الحالي، بل إنه تحول إلى محامٍ يدافع عن الاستشراق والمستشرقين، ويطالب من سماهم بالأيديولوجيينَ العرب بعدم التعرض لهم وانتقادهم، والظن بأنهم يريدون تهديم الإسلام ليس إلا تهمة غير واقعية.

إن هاشم صالح يغفل أو يتغافل عن خطأ مقارنة القرآن مع الكتاب المقدس لدى الغرب بعهديه القديم والجديد، ثم يبني على هذا القياس الخاطئ نتائج مهمة، فيقول: إن المناهج الفيلولوجية نجحت هناك، فلا بد من تطبيقها هنا، عندها نحن نقف ونقول له: طبق ما تشاء من مناهج! لكنك أخطأت القياس من أصله، فالقرآن يختلف تمامًا؛ لأنه وكما هو معروف لدى الجميع حتى الغربيين أنفسهم أن كتبهم المقدسة هي من صياغة البشر، وطالتها يد التحريف والتبديل، ولذلك طبقوا عليها ما يشاؤون من مناهج تدرس متى كتبت، وبأي لغة كتبت، والظروف التي صاحبت كتابتها، ومراحل التغيير التي مرت بها، إلى غير ذلك، وبعد تطبيقهم المناهج الفيلولوجية وغيرها على الكتاب المقدس لم يصلوا إلا إلى أمور تثبت بشريته، وهو فعلًا كذلك. أما القرآن الكريم فإنه منزه عن كل ذلك ومتمسك بقدسيته، وليس فيه لأحد من البشر حرف واحد، ولغته واحدة، ونصه واحد، منذ نزوله حتى اليوم، ولم يمر بمراحل ولا غير ذلك، فتطبيق هذه المنهجيات في مثل حالة القرآن الكريم تطبيقًا حياديًّا صحيحًا لن يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة ترسخ ثبوت النص القرآني وسلامته من التدخلات البشرية.

ولا أدل على ذلك من اعترافات أصحاب فكرة إعادة ترتيب سور القرآن من المستشرقين، حيث سجلوا تراجعهم عن هذه الفكرة –كما سننقل عنهم ذلك بعد قليل– وأنه لا يمكن التغيير في نسق النظم القرآني، بالرغم من تطبيقهم لكل ما توصلوا له من مناهج لغوية فيلولوجية وغيرها، وقد أقر زعيم الحداثيين أركون بهذا الفشل الاستشراقي في توظيف كل منهجياته لإعادة ترتيب النظم القرآني من جديد، يقول أركون:

(وأما فيما يخص الترتيب الزمني للسور والآيات، فإننا نعلم مدى هشاشة النتائج التي توصل إليها المستشرقون في هذا المجال على الرغم من تسلحهم بالمنهجية الفيلولوجية الأكثر دقة وفاعلية من منهجية المحدثين المسلمين ومؤلفي أسباب النزول)[1]. لم يحتوِ كلامه هذا على اعتراف منه فقط، بل هو تقويم لعمل المستشرقين ونقد يفتخر به أحيانًا، لكنه يتناسى أنه امتدح أعمالهم في مواطن أخرى من كتبه، كما مرّ معنا.

والعجيب أن «أركون» يستمر في تخبطه، ففي الوقت الذي ينتقد فيه النص القرآني ويعتبره فوضويًا لعدم مراعاته الترتيب الزمني، يعود ويمتدح الأسلوب القرآني في موضع آخر من كتبه، وبخاصة ما يسميه الفوضى ذاتها، فيعتبرها مصدر قوة وتنوع وحرية، وأنها من مقومات القراءة التي يحلم بها، يقول: (إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقًا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات)[2].

وتستمر المدرسة الأركونية، فيظهر تلميذ آخر من تلاميذ «أركون» بجامعة سوربون وهو المفكر التونسي «د. يوسف صديق»، فيدعو إلى إعادة ترتيب آيات وسور القرآن الكريم حسب زمن النزول[3].

وكان «نصر حامد أبو زيد» ممن دعا إلى إعادة ترتيب سور القرآن بحسب المعيار الزمني، عندما ألقى محاضرة في الجامعة الأمريكية في بيروت، بعنوان «التأويل الإنساني للقرآن.. هل هو ممكن؟»، داعيًا إلى إعادة

---

(١) انظر: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، أركون، ص (٧٢).

(٢) انظر: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، أركون، ص (٧٦).

(٣) حوار صحفي أجرته صحيفة القاهرة المصرية مع د. يوسف صديق، ص (٥)، عدد (١٤٤).

ترتيب القرآن وفق التسلسل الزمني لنزوله، بهدف إعادة إنتاج المعنى الإنساني له[1]. يصرح أبو زيد هنا بهدفه من إعادة الترتيب، ويسميه المعنى الإنساني، وهل إعادة الترتيب سوف تعيد فعلًا هذا الإنتاج؟ بالطبع لا يمكن الجزم بهذه النتيجة، فالقرآن عبارة عن سور، في كل سورة مجموعة من الآيات، وإعادة ترتيب السور لا يترتب عليه تغيير الآيات ولا المساس بها، وعندها فأين هو المعنى الجديد الذي يريد أبو زيد إعادة إنتاجه؟.

لكن أبا زيد يحاول إخفاء هدفه الحقيقي من وراء ذلك، وهو فيما يبدو هدف كل من ينادي بهذه الفكرة من الحداثيين العرب ومن قبلهم المستشرقون، وهو فتح باب (التدخل الإنساني) البشري في القرآن الكريم، لأنهم جميعًا رأوا أن النص القرآني صامد أمام كل محاولات النقد والتشكيك طيلة عمر الأمة، ولا سبيل لعمل شيء يحدث تغييرًا على النص، عندها حاولوا التدخل في النص من خلال العبث بالترتيب كمرحلة أوليّة، تعقبها مراحل من التدخلات البشرية والتغييرات الشكلية، وصولًا للعبث بالنص نفسه.

إنها أمنية يتمناها كل مستشرق وحداثي، أن يكون هناك نسخ مختلفة من القرآن كما هو الحال في التوراة والإنجيل، فتجد نسخة بترتيب زمني وأخرى بترتيب مكاني مثلًا، ثم نسخة بلغة وثانية بلغة أخرى وهكذا... إلخ، وعندها يبدأ العبث والتدخل والتغيير، وتتساقط قدسية القرآن الكريم شيئًا فشيئًا، وهي نتيجة طبيعية لأي عمل تطاله أيدي البشر. لكن هيهات إلى ذلك سبيلًا، والله غالب على أمره.

ولم يتنبّه «الجابري» و«أبو زيد» و«أركون» وغيرهم، إلى أن أصحاب هذه الفكرة من المستشرقين قد تخلوا عنها ووجدوا فيها مضيعة للوقت بلا فائدة تذكر، مع الصعوبات التي تعتريها، فهذا أشهرهم المستشرق«نولدكه» يقول: (من المستحيل وضع تسلسل زمني دقيق

---

(١) جريدة الأخبار، عدد (٥٠٨)، الأربعاء ٢٣ نيسان ٢٠٠٨.

للسور القديمة، بل للسور المكية بأسرها)[١]. بل إنه سُئل قبل وفاته بفترة قصيرة وقد شارف على التسعين من عمره: هل تشعر بالندم؟، فقال: نعم؛ لأني درست علومًا لم أظفر منها في النهاية بنتائج حاسمة قاطعة[٢].

وكذلك المستشرق الفرنسي«بلاشير» الذي قام بترجمة القرآن الكريم للفرنسية عام ١٩٥٠، ورتب الترجمة بحسب ترتيب النزول، فإنه أعادها بعد سبع سنوات ورتبها بحسب ترتيب المصحف المعروف؛ لأنه ثبت له عدم صواب طريقته الأولى[٣].

وناقش المستشرق«ريتشارد بل» القضية في الفصل السادس من كتابه «مقدمة في القرآن» تحت عنوان الترتيب التاريخي للقرآن، واستعرض محاولات «نولدكه»، و«وليم موير»، و«جريم»، و«هيرشفيلد»، و«بلاشير»، ثم قال بعدها: أعترف أنه من الممكن الشك في إمكانية ترتيب كامل للقرآن حسب النزول[٤].

وحول قضية ترتيب سور القرآن الكريم نوضح أنه لا إشكال فيها لو كان المقصود تفسير القرآن بحسب الترتيب الزمني، أما أن يكون الحديث عن القرآن نفسه وليس تفسيره، فهنا تكمن المعضلة وتأتي المعارضة، يقول الدكتور «إبراهيم عوض» في تعليقه على كلام «يوسف صديق» السابق: (لو كان الكلام اقتصر على «تفسير» القرآن حسب ترتيب النزول لآياته فربما لم يجد د. صديق من يختلف معه اختلافًا شديدًا، فهذا لون آخر من ألوان الدراسات القرآنية الكثيرة رغم الصعوبة البالغة بل رغم الاستحالة

---

(١) انظر: «تاريخ القرآن»، نولدكه، ص (٥٧).

(٢) انظر: «المستشرقون والقرآن»، عمر لطفي، ص (٧)، وللأسف، المعجبون بنولدكه من مستغربي العرب، لم يأخذوا بوصيته، ما يدل على أن موقفهم من القرآن ليس موقفًا موضوعيًّا، بل عدائيٌّ.

(٣) انظر: «التفسير حسب ترتيب النزول»، د. عبدالرحمن معاضة الشهري، مقال على موقعه الرسمي.

(٤) انظر: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، د. عبدالرحمن بدوي، ص (١٢٥).

التي تكتنف مثل هذه الدراسة القرآنية؛ لأن كثيرًا جدًّا من آيات القرآن لا نعرف له سبب نزول؛ ولأن قسمًا من الآيات الأخرى قد اختُلف حول سبب نزوله. ومن قبل قام العالم الفلسطيني محمد عزة دروزة بتفسير القرآن حسب الترتيب النزولي للسور مع الصعوبة الشديدة في ذلك؛ لأنه لا إجماع هنالك على مثل هذا الترتيب، علاوة على أن عددًا كبيرًا من سور القرآن لم تنزل السورة دفقة واحدة ولا دفقات متتالية، قلت: لو كان الكلام اقتصر على «تفسير» القرآن حسب الترتيب الزمني لآياته فربما لم يجد المؤلف من يختلف معه اختلافًا شديدًا، بيد أن كلامه في الجواب عن السؤال المذكور يشير بوضوح إلى أن المسألة تتجاوز هذا إلى الدعوة إلى «ترتيب» آيات القرآن كله حسب تاريخ نزولها لا إلى «تفسيرها». ومعنى هذا أن تنفرط آيات القرآن كما تنفرط حبات المسبحة وينهار بناؤه إلى أن يهل علينا العبقري الذي يقدر على صنع «المستحيل» فيعيد ترتيبه حسب التاريخ الخاص بنزول كل آية، وهو ما لن يتحقق دهر الداهرين)[1].

ومما يدل على استحالة هذا العمل من أساسه ما أورده الدكتور محمد أبو شهبة (وفي الأثر عن محمد بن سيرين قال: قلت لعكرمة: ألفوه-أي القرآن- كما أنزل الأول فالأول، قال: لو اجتمعت الإنس والجن، على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. وصدق عكرمة فإن ترتيبه على حسب النزول غير مستطاع لأحد من البشر؛ لأن الله لم يرد أن يكون تأليف كتابه المعجز على حسب النزول، وإنما اقتضت حكمته أن يكون على حسب المناسبات البلاغية، وأسرار الإعجاز)[2].

ثم إن كل المحاولات التي أجريت في هذا الصدد باءت بالفشل سواء من المستشرقين أو من المسلمين، يقول «عبدالرحمن بدوي» بعد أن تحدث

---

(١) انظر: «يوسف صديق وأباطيله حول القرآن»، د. إبراهيم عوض، مقال على موقع«ملتقى أهل التفسير».

(٢) انظر:«المدخل لدراسة علوم القرآن»، د. محمد أبو شهبة، ص (٣٢٠).

عن تلكم المحاولات: (هذه هي المحاولات التي قام بها علماء المسلمين والمستشرقون، لترتيب سور القرآن حسب النزول، ولكنها تعتبر محاولات يشوبها الفشل، ولكن محاولات الكتاب المسلمين أقل شططًا لأنها تكتفي بتقسيم السور إلى عهدين المكي والمدني، ومع ذلك فإن ترتيب السور افتراض يفتقر في كل مرة إلى المصادر التاريخية)[١]. و«عبدالرحمن بدوي» ليس إسلاميًا أو أصوليًا متشددًا، وإنما هو فيلسوف وجودي، ولكنه نطق بما يعتقد فيه الصواب، ولذلك يقول بعدها: (ونعتقد أن القرآن قد رُتّب في كتاب واحد في حياة النبي ﷺ)[٢].

فإن قال قائل: أليس قد اختلف العلماء حول مسألة الترتيب هل هو توقيفي أم اجتهادي من قِبَل الصحابة رضوان الله عليهم؟، فنقول: فعلًا، وقع الخلاف على ثلاثة أقوال: الأول: أنها توقيفية لا اجتهادية، الثاني: أنها اجتهاد من الصحابة، الثالث: أن بعضها توقيفي والبعض الآخر اجتهادي، ونلخص الجواب على ذلك من وجوه[٣]:

الأول: أن هذا الخلاف مقتصر على السور فقط، أما الآيات فقد انعقد الإجماع على أنها توقيفية، وليست محلًا للاجتهاد، نقل الإجماع غير واحد من العلماء منهم السيوطي والزركشي وأبو جعفر بن الزبير.

الثاني: أن الراجح من الأقوال الثلاثة هو القول الأول فهي توقيفية، لقوة أدلته ووضوحها وكثرتها، في مقابل ضعف أدلة القولين الآخرين، ولا نستطيع هنا سرد أدلة كل قول والرد عليها فليست ضمن صلب موضوع البحث، وإنما تُطلب في مظانها من كتب علوم القرآن الكريم[٤].

---

(١) انظر: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، د. عبدالرحمن بدوي، ص (١٢٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: «ترتيب سور القرآن الكريم»، د. طه عابدين، ص (٦٧) وما بعدها، باختصار وتصرف يسير.

(٤) انظر: «الإتقان في علوم القرآن»، السيوطي، (١/ ٢٢٠-٢٢٥).

الثالث: ذكر بعض أهل العلم أن الخلاف بين القولين لفظي، وخاصة المتقدمين منهم، لأنهم وإن نسبوا الترتيب للصحابة إلا أنهم يقولون إن اجتهادهم مبني على ما بلغهم من النبي ﷺ وأعلمهم به.

الرابع: وهو الأهم، أن الخلاف يقتصر على كيفية حصول الترتيب، وليس على جواز الأخذ به من عدمه،لأن الأمة منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا أجمعت على قبول هذا الترتيب والأخذ به، والأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يجوز مخالفة هذا الأمر، ليس لأنه الراجح، بل لأن مخالفته مناقضة لإجماع الأمة، فلا يمكن أن يأتي إنسان يريد تغيير ترتيب السور بحجة أن المسألة خلافية، لأن خلاف العلماء المذكور كان في كيفية حصول الترتيب وهل هو وحي أم لا، وليس خلافهم حول جواز إعادة الترتيب، وهذا الترتيب أجمعت عليه الأمة حتى قيام الساعة ولا يجوز المساس به. إضافة إلى أننا مأمورون باتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين وعثمان رضي الله عنه واحدمنهم، مع ما في هذا القول من حفظ لقداسة القرآن وكرامته ومنزلته وصون له من العبث والتعدي.

أسباب النزول:

هذا المطلب مرتبط إلى حد كبير بالذي قبله، حيث إن ترتيب السور حسب النزول يتطلب التحديد الزمني، وهذا الأخير يعتمد في كثير من الأحيان على أسباب النزول، ولكن الذي يهمنا تحديدًا في هذا الجزء يتعلق بمبدأ التاريخية.

اهتم المستشرقون ومن تأثر بهم من الحداثيين العرب بمسألة أسباب النزول، وتمسكوا بها لتكريس فلسفة التاريخية، وإلصاقها تعسفًا بالنص القرآني. وحجتهم في ذلك أن أسباب النزول – حسب تعبيرهم- دليل قوي على ارتباط القرآن الكريم بالواقع الذي نزل فيه، فهو نص تاريخي متعلق بالمحيط والمجتمع والظروف التي تزامنت معه.

وللوصول لهذا الهدف المنشود اضطر بعض الحداثيين إلى القول بأن لكل آيات القرآن أو أغلبها سبب نزول خاصًا بها، منهم على سبيل المثال«حسن حنفي»الذي أكد أن كل آيات القرآن الكريم نزلت في حوادث وأسباب معينة[1]، وهدفه من ذلك ربط القرآن الكريم بالواقع المعيش وألا يتعداه إلى غيره.

وكذلك نجد «نصر حامد أبو زيد» يعقد فصلًا خاصًا لأسباب النزول في كتابه «مفهوم النص»، يقول في أوله: (يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه، وأنه يمكن أن يطرح لنا مفهومًا مغايرًا لعلاقة النص بالواقع)[2]، ثم بعدها يقول: (إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها)[3].

بالرجوع إلى أشهر كتب مرويات أسباب النزول لم تذكر أسباب نزول لكل الآيات ولا أغلبها، فالواحدي مثلًا ذكر (٤٧٢) سببًا، والسيوطي ذكر (٨٨٨) سببًا، من مجموع آيات القرآن وهي (٦٢٣٦) آية، إذاً فالنسبة ضئيلة. إضافة إلى أن هذه الأسباب المروية للنزول لم تصح جميع أسانيدها، بل الصحيح منها قليل. وليس كل ما صح من الأسانيد يكون صريحًا في كونه سببًا للنزول عند التحقيق.

وليخرج أبو زيد من هذا الإشكال؛ لأن أسباب النزول الواردة لا تستوعب كل الآيات ولا أغلبها، فقد اضطر لإعطاء الضوء الأخضر للباحث لاستنتاج أسباب النزول من داخل النص نفسه، وليس بالضرورة أن يكون السبب رواية خارجة عن النص، يقول «أبو زيد»: (إن أسباب

---

(١) انظر: «هموم الفكر والوطن»، د. حسن حنفي، (١/ ٢٠).

(٢) انظر: «مفهوم النص»، نصر حامد أبو زيد، ص (١٠٩).

(٣) المرجع السابق، ص (١٠٩).

النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائمًا دوالَّ يمكن أن يكشف تحليلها عما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص)[1].

جريًا على منظور أبي زيد فإن الآية الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من سبب نزول، بل العديد من أسباب النزول، لأنه ربطها بتحليل الدوالّ الموجودة في النص، ومن المعلوم أن عملية التحليل تختلف فيها العقول والأفهام، وسيكون لدينا تحليلات لا حصر لها، وبالتالي أسباب نزول غير محصورة كذلك، وهذا لا يمكن قبوله فهو من قبيل المستحيل؛ لأن أسباب النزول هي وقائع محددة نزل فيها قرآن يعالجها، فكيف تتعدد من شخص إلى آخر بحسب فهم قارئ النص.

إذًا فالحقيقة أن أبا زيد إما جهلًا أو تجاهلًا خلط بين أمرين موجودين في القرآن الكريم، الأول: آيات نزلت بسبب حدوث وقائع معينة، والثاني: آيات نزلت لمعالجة قضايا مجتمعية أو توضيح وتبيين أحكام فقهية تشريعية، أو إرشاد أخلاقي سلوكي أو قصص للعبرة والاتعاظ...إلخ، فالأول هو ما عرف بأسباب النزول، والثاني لا علاقة له بأسباب النزول.

ولكي تكتمل نظرية «أبو زيد»، ويصل إلى ربط النص القرآني بواقعه فقط، بمعنى آخر (تورخة النص القرآني) من خلال أسباب النزول، تنبّه إلى أنه سيواجه القاعدة الأصولية الشهيرة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فما عساه أن يعمل تجاهها؟.

لم يستطع «أبو زيد» إلغاء هذه القاعدة بشكل كامل، فسيكون مصير كلامه الرفض، لأن تركها يعني تعطيل كثير من الأحكام الشرعية، ولكنه

---

(١) المرجع السابق، ص (١٢٦).

كذلك لا يريد قبولها مطلقًا؛ لأنه بذلك لن يصل للتاريخية المزعومة!، لقد أوجد حلًّا وسطًا من وجهة نظره، وهو الإبقاء على اعتبار العموم لكن مع الأخذ بخصوص السبب، وهو أمر يصعب تطبيقه لأنه شبه متناقض، يقول «أبو زيد» في هذا الشأن: (إن الوقوف عند أحد جانبي الدلالة في النص خطر على النصوص الدينية، من حيث إنه يؤدي إلى خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها، وهي تعارضات ناشئة عن إهدار الخصوص لحساب العموم؛ إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر خصوص السبب، ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظامًا ثقافيًّا خاصًّا، ولذلك يمكن أن يكون اللفظ خاصًّا وتكون دلالته خاصة)[1].

وفي نظر «أبو زيد» أن الفكر الديني يهدر بُعد الخصوصية الذي تكشف عنه أسباب النزول على حساب «عموم اللفظ»[2]. إن النتيجة الحتمية لما يريده أبو زيد تعني التعطيل الكامل للنص القرآني، كيف كذلك؟!؛ لأنه يطالبنا بأن نقصر النص على سبب نزوله ولا نعممه لنظائره، وفي الوقت نفسه يرى أن كل آيات القرآن الكريم لها أسباب نزول مباشرة أو مستنبطة، إذًا ماذا سيحدث؟، سنقصر كل آيات القرآن على أسبابها التي نزلت لأجلها في عصرها، وهذا يعني تعطيل النص القرآني بشكل كامل.

وهذه النتيجة المتطرفة التي أرادها أبو زيد ولم يصرح بها، صرح بها غيره من أمثال الكاتب والمفكر المصري «محمد سعيد العشماوي» فهو بعد أن قرر (أن كل آيات القرآن نزلت على الأسباب، أي لأسباب تقتضيها، سواء تضمنت حكمًا شرعيًّا أم قاعدة أصولية أم نظمًا أخلاقية)[3]. ويقول كذلك: (فكل آية ينبغي أن تفسر بأسباب التنزيل لا بعموم ألفاظها)[4].

---

(١) المرجع السابق، ص (١٢٠).
(٢) المرجع السابق، ص (١٢٢).
(٣) انظر: «جوهر الإسلام»، محمد سعيد العشماوي، ص (١٢٨).
(٤) المرجع السابق، ص (١٢٩).

قرر بعدها النتيجة الخطيرة وصرح بها، فإنه يرى أن الحكم بعد موت النبي ﷺ يكون للناس فقط، لأنه لا يوجد وحي يصوّب الأمر لو وقع خطأ، يقول: (ويعني ذلك أنه طالما وجد الوحي فالحكم يكون لله، لأن الله يوحي إلى نبيه بالصواب ويرشده إليه إن وقع خطأ، أما من بعد النبي فلا وحي، ومن ثم فالحكومة حكومة الناس، هم وحدهم الذين يحكمون، وهم مساءلون في ذلك أمام شعوبهم وأمام الله في يوم الحساب)[1].

وبهذا الرأي فقد سلب عشماوي كل سلطة وهيمنة للنصوص، وجعلها تختص بوقتها فقط، وكأن القرآن غير موجود تمامًا، وهذه هي روح وفلسفة التاريخية الغربية التي يسعى إليها الفكر الحداثي، نعوذ بالله من هذا الضلال.

وحول اعتبار أسباب النزول أداة موصلة إلى القول بالتاريخية، فللرد عليه أقول: إن لهم في ذلك مسلكين أساسين:

المسلك الأول: من الجانب الفقهي الأصولي استنادًا إلى القاعدة الأصولية الشهيرة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» التي يرى بعض أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي أنها ليست على إطلاقها ولابد أن تُحد بحدود، فيجاب عنه كالتالي:

لا بد من التوضيح أنه وإن كان وقع الخلاف بين أهل العلم حولها، بين القائلين بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو قول جماهير العلماء، والقائلين بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وهو رأي في بعض المذاهب الفقهية، وقد رجح قول الجماهير أغلب المحققين من أهل العلم[2]، لكن الأهم هنا توضيح مناط الخلاف.

---

(١) المرجع السابق، ص (١٣٤).

(٢) للمزيد عن هذه القاعدة وتفاصيل الأقوال فيها، انظر: «المحرر في أسباب نزول القرآن»، د. خالد المزيني (١/ ١٢٨) وما بعدها.

فإن الخلاف في المسألة لا يعني أن الأحكام النازلة بسبب حوادث خاصة، أنها تختص بمن نزلت بسببهم، بل هي عامة لهم ولغيرهم حتى على قول من يرى أن العبرة بخصوص السبب، وقد اتفق الفريقان على أن الأحكام التي نزلت بسبب حوادث خاصة أنها عامة لمن نزلت بسببهم ولغيرهم[1].

لكن الفرق بين القولين أن من يرى العبرة بعموم اللفظ يقول: أخذنا هذا العموم عن طريق اللفظ العام، وأما من يرى أن العبرة بخصوص السبب فيقول: لم نأخذ العموم في هذه الأحكام من طريق اللفظ العام؛ لأن هذا اللفظ العام مختص بسببه، ولكن أخذنا ذلك العموم من القياس، مثل قياس الحوادث المشابهة لما في قصة عويمر، وهلال، وأوس[2].

ويوضح هذا الأمر ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عندما تكلم عن أسباب النزول التي نزلت في حالات أشخاص كاللعان والظهار والكلالة وغيرها، يقول رحمه الله: (قد يجيء كثيرًا من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصًا، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟، فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعمم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ)[3].

بهذا يتضح أن الخلاف حول القاعدة ليس له تأثيرٌ من حيث النتيجة العملية النهائية، لكن الفرق في طريقة الوصول لتلك النتيجة، إما بتعميم

---

(١) انظر: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر»، د. عبدالكريم النملة، (٦/ ١٤١).
(٢) المرجع السابق (٦/ ١٤١).
(٣) انظر: «مجموع الفتاوى»، لابن تيمية، (١٣/ ٣٣٨-٣٣٩).

اللفظ أو بالقياس، ولا يوجد في كلام أهل العلم ما يفهمه البعض من قَصر تلك الأحكام على تلك الحالات الخاصة.

ولـذلك فقـد نقـل بعـض العلـماء إجمـاع الصـحابة والتـابعين رضي الله عنهم، على إجراء النصوص العامة الواردة مقيدة بأسباب على عمومها[1].

المسلك الثاني: من جانب الواقعية التاريخية، حيث يقولـون إن أسـباب النزول تُظهر مدى ارتباط النص القرآني بظروفه وبيئتـه والحالـة الاجتماعيـة الفكرية لمعاصريه، إذًا هو نص تاريخي، ومنتج ثقـافي تشـكّل خـلال ثـلاث وعشرين سنة بحسب الظواهر الإنسانية في تلك الحقبـة، ولا يصـح تعمـيم أحكامـه ومفاهيمـه عـلى عصـور تاليـة لـه، مخالفـة لعصـر نزولـه في الطبيعـة البشرية، والجغرافية، والثقافية... إلخ، والرد على هذا من وجوه[2]:

أولًا: نحن لا ننفي عن النص القرآني ارتباطه بالظروف والسياقات التـي وردت عليهـا الآيـات القرآنيـة، إننـا لا ننفـي أن يكـون القـرآن نـزل لتـاريخ الإنسـان وتحـدث في تاريخـه وخاطـب واقعـه، بـل هـذا هـو هـدف رسـالته لاستصلاح العالم؛ ولكن ذلك الارتباط بالسياقات والظروف التاريخية لـيس باعتبار خصوصـيتها بـالمتلقين الأولـين الـذين كـانوا في زمـن تنزيلـه في العهـد النبـوي، بـل ذلـك باعتبـار أن الطبيعـة البشـرية واحـدة لا تختلـف بـاختلاف الزمان والمكـان، ومـن ثـم يكـون الموضـوع واحـدًا، إذ الخلـق خلـق الله تعـالى والقرآن كلامه، ولا يتناقض كلامـه سـبحانه مـع مـا أراده مـن خلقـه وركّـب خلقهم عليه. ونتأمل هذا التلاقي بين الخلق الإلهي والأمر الإلهي، بين القرآن والإنسـان، في القـرآن كلـه، مثـل قولـه تعـالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[الفرقان : ١] ، وفي تأمل القصص القرآني ما يبين هـذا

(١) انظر: «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي»، علاء الدين البخاري (٢/ ٣٩٠).

(٢) انظر: «موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام»، د. محمد القرني، ص (١٤٣-١٤٦)، بتصرف واختصار.

ويؤيده، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١].

ولكن الفكر الحداثي العربي أفسد هذا المعنى في القصص القرآني وجعله من باب المخيال فحسب، الغرض منه التأثير في المستمع وليس مطابقته لواقع تاريخي فعلي! وهذا مبني على فساد مذهبهم في موضوع ثبات الطبيعة البشرية، وكم ترتب على ذلك من المغالطات وإنكار الحق، والحق أن إنكار ثبات الطبيعة البشرية إنما هو محض تحكّم لا برهان عليه، بل هو قائم على الخلط بين الجوهر والمتغير، وهو خلط قديم وجد منذ الفلاسفة اليونانيين الأوائل، وكان سببًا لاضطراب مقالاتهم وابتعادهم عن الاهتداء للحق[١].

ثانيًا: أن فهمهم لأسباب النزول فهمٌ مقلوب، أدى بهم لاعتبارها دليلًا على تاريخية النص القرآني، فالآيات القرآنية مصدرها علوي آتية من عند الله تعالى لاستصلاح الواقع وتغييره، بمعنى أن الله تعالى أراد إصلاح وتغيير واقعة ما فأنزل من النصوص ما يعالجها، وقد يكون قدّر لها أسبابًا تقع فيليها نزول الوحي.

أما فهم المستغربين فهو مقلوب، يقول «حسن حنفي» وهو يفسر أسباب النزول: (وكثير من الحلول لم تكن في بادئ الأمر معطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها؛ فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له. وهذا هو معنى أسباب النزول)[٢].

هذا هو تفسيرهم لأسباب النزول الذي أدى بهم لجعلها دليلًا على التاريخية، فبدل أن يرتفع بالإنسان البشري التاريخي إلى متطلبات المجال الإلهي، يقوم بالنقيض وهو إنزال النص عن مكانته وعلويته.

---

(١) انظر: «قصة الفلسفة اليونانية». أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ص (٤١-٦٨).
(٢) انظر: «التراث والتجديد»، د. حسن حنفي، ص (١٣٥-١٣٦).

فالإنسان–فردًا أو مجتمعًا– عرضة لظروف تاريخه الذي يعيشه،وابن لبيئته، وسيخضع غالبًا لتلك الظروف بوعي أو بدون وعي، هذا إن استند إلى مجاله البشري وحده، واعتمد على قدراته منفردة، ومن هنا كانت ضرورة الحاجة إلى الوحي ليكون خطابًا من خارج التاريخ والواقع، لينبه الإنسان فيعود لوعيه التام فيجاهد الموازنة بين خطاب الوحي وواقعه التاريخي المتعين لئلا ينغمس في شروط التاريخ وظروفه.

ولكن الاتجاه الحداثي -بشكل عام- يقلب هذا التصور ليجعل التاريخ/ الواقع هو الذي يصنع النص/ الوحي، وليس الوحي هو الذي يصنع التاريخ!، وهذه النظرية غربية الأصل، فإن«فوكو» جعل النظام المعرفي الذي ينتمي إليه الإنسان هو المسؤول عن توجيه فكره، وهو ما سماه (الابستمي)، ومثلها النظرية الماركسية التي تقول: (إن الواقع هو من يصنع الفكر وليس الفكر هو من يصنع الواقع).

لماذا تكون هذه الفكرة مسلّمة وهي محض تحكم ومصادرة، والتاريخ يكذبها، فإن السنة الكونية التي أقام الله التاريخ عليها قائمة على أن الفكر هو من يصنع الواقع. أليست دعوات الرسل كانت خروجًا على الواقع وتصادمًا معه وإعادة لتركيبة المجتمع وصياغته؟ فأين الواقع الذي صنعها؟ أليس المفكرون والفلاسفة عبر عصور التاريخ البشري كانوا خارجين عن حدود واقعهم وزمانهم بما طرحوه من أفكار؟ فأين الواقع الذي صنعهم؟.

نضيف إلى ما سبق أن بعض الحداثيين العرب لم يوافق على هذه النتيجة، وعارض استعمال أسباب النزول لترسيخ فكرة تاريخية النص القرآني، ومنهم «الدكتور محمد شحرور» الذي أكد أن (التطور التاريخي غير قادر على إلغاء آية قرآنية أو حكم قرآني تحت شعار تغير الأحكام بتغير الزمان؛ لأن النص القرآني مقدس بذاته حي بذاته وكينونة بذاته، أي أنه لا

يخضع لحتمية التاريخ على محور الصيرورة ولا لحتمية الغائية على محور الصيرورة كما يتوهم البعض)[١].

أنبّه إلى أننا حين نستفيد من رأي «شحرور» في هذه الجزئية لمعارضته هذا الرأي، إلا أننا لا نُغفل أنه ربما يكون أشد من غيره تطرفًا، فهو يميل إلى إنكار أسباب النزول وإلغائها تمامًا، واستبعادها من العلوم القرآنية، ويرى أنه علم حادث بعد زمن النبي ﷺ، ولم يكن قبلها موجودًا، وإنما كان وضع هذا العلم لترسيخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم، وللانتصار المذهبي الطائفي لدعم صحابي بعينه. ويقول: -على فرض صحتها- فهي تدل على تاريخية فهم النص وليس تاريخية النص ذاته[٢].

القراءات والأحرف السبعة:

حاول المستشرقون استغلال تعدد القراءات القرآنية، وكذلك مسألة نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، للتشكيك في سلامة النص القرآني، والادعاء بحدوث تدخل بشري من الرسول صلى الله عليه وسلم أو الصحابة رضوان الله عليهم، بالإضافة أو التبديل والتحريف في نص القرآن الكريم.

ومن أشهر المستشرقين الذين تناولوا مسألة القراءات والأحرف السبعة بإسهاب وإطناب، المستشرق «جولدسيهر» في كتاب من آخِر كتبه تأليفًا وهو «مذاهب التفسير الإسلامية»، ومن الأمور التي توصل لها أن جعل رسم الكتابة هو السبب الرئيس لنشأة هذه القراءات، لخلوه في ذلك الوقت من النقط والشكل[٣]، وادّعى كذلك أن بعضها زيادات من الصحابة كشرح وتعليق على النص سماها الزيادات التفسيرية[٤]، ويرى أن بعضها

---

(١) انظر: «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي»، د. محمد شحرور، ص (٩٤).
(٢) المرجع السابق، ص (٨٨-٩٤).
(٣) انظر: «مذاهب التفسير الإسلامية»، جولدسيهر، ص (٤).
(٤) المرجع السابق، ص (٨).

يُزاد من باب ترادف المعنى للتوضيح[1]، ثم ادعى كذلك أن بعض القراءات يحوي مخالفات جوهرية وأغلبها يرجع لابن مسعود[2]، وبعض القراءات متناقض[3].

وخلص «جولدتسيهر» من كل هذا الكلام إلى أن هذه القراءات هي المرحلة الأولى من التفسير، وبعدها سادت حريةٌ واسعةٌ في النص المقدس وصلت لدرجة من حرية الأفراد[4]، ثم زاد وعمم الحكم بجواز القراءة بالمعنى ما دام لا يختلف اختلافًا أصليًّا من غير تمسك بقراءة محدودة[5].

وكل ما ذكره «جولدتسيهر» باطل ومحض افتراء، فإنه يعمد إلى قراءات صحيحة ويزعم أن سبب اختلافها عدم وجود النقط والشكل، وإذا كان كذلك، فلماذا لم توجد هذه القراءات في كلمات أخرى غير التي يقبلها المعنى بكلتا القراءتين؟! بمعنى آخر، لماذا لم يوجد هذا الاختلاف في كلمات يتغير فيها المعنى مع كل قراءة؟،لأجل ذلك نجد «جولدسيهر»يضطر فيعترف بعدها بأنه لا يوجد بين هذه القراءات أي اختلاف في المعنى أو الحكم الفقهي.

وأما زعمه بكون هذه القراءات زيادات تفسيرية من الصحابة مع النص القرآني، فهو كذب لا مراء فيه، فإن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يحرصون على عدم تدوين ما هو أهم وأعظم من تفسيراتهم وهو الحديث النبوي مع القرآن لئلا يختلط به، ومن أمثلة الافتراءات المدوية لـ«جولدتسيهر» كلامه عن قوله تعالى: ﴿...فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ...﴾[البقرة : ٥٤]حيث قال:إن قتادة البصري رحمه الله رأى أن الأمر بقتل النفس أو قتل العصاة من القسوة والشدة بحيث لا يتناسب مع الفعل، فقرأ (فأقيلوا

---

(١) المرجع السابق، ص (١٦).
(٢) المرجع السابق، ص (١٧).
(٣) المرجع السابق، ص (١٨-١٩).
(٤) المرجع السابق، ص (٣١).
(٥) المرجع السابق، ص (٣٢).

أنفسكم) أي حققوا الرجوع والتوبة من الفعل[1]. هذا جهل مفرط من هذا المستشرق، فإن هذا لم يفعله الصحابة فكيف بمن بعدهم من المفسرين كقتادة، وهم جميعًا مجمعون ويقطعون بكفر من بدل حرفًا واحدًا من كتاب الله، فكيف يغير ألفاظ القرآن لمعنى أراده؟ بل إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يمكنه ذلك ورفض تنفيذه بعد أن طلب منه المشركون تغيير وتبديل القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[يونس: ١٥].

وقد تتبع بعض المستغربين من حداثيي العرب ما قاله المستشرقون وأخذوا به، دون تثبت وتحرٍّ لمصداقية ما ينتجه المستشرقون، على سبيل المثال:نجد أن «طه حسين» ينكر القراءات السبع ولا يعتبرها من ضمن الوحي القرآني، بل يرى أن منكرها ليس كافرًا ولا فاسقًا، وللناس أن ينكروها أو يقبلوها كما يشاؤون[2].ويقول «طه حسين» أيضًا: (إن القرآن الذي تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها، لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته، وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينًا كثيرًا)[3]، بمعنى أن هذه القراءات منهم وليست من الوحي.

---

(١) انظر: «مذاهب التفسير الإسلامية»، جولدسيهر، ص (٥).

(٢) انظر: «في الأدب الجاهلي»، طه حسين، ص (٩٥)، لاحظت أن الباحث الفاضل الدكتور ساسي الحاج في كتابه النافع «نقد الخطاب الاستشراقي»، قال: إن «طه حسين» يؤيد وجهة نظر الإمام الطبري في المراد بالأحرف السبعة، وهذا الكلام صحيح لكنه نقل كلام طه حسين عن القراءات وليس عن الأحرف السبعة، وهو الذي نقلته أعلاه، ومعلوم أن الإمام الطبري لا يمكن أن ينكر القراءات السبع وينفي كونها وحيًا، وإنما حديث الإمام عن المراد بالأحرف السبعة وله رأيه في ذلك وأنها غير موجودة في المصحف العثماني، والذي تابعه عليه طه حسين. انظر: «نقد الخطاب الاستشراقي»، د. ساسي الحاج (١/ ٣٣٤).

(٣) المرجع السابق، ص (٩٤).

نقول لطه حسين ولغيره: إن اختلاف العلماء في تحديد ماهية القراءات السبع أو الأحرف السبعة، لا يعني الخوض في صحتها أو نسبتها إلى الوحي والنص القرآني، فإن هذا أمر لا خلاف فيه، حتى من قال إن الأحرف السبعة غير موجودة في المصحف العثماني، وإنما بقي حرف واحد هو حرف قريش، ومنهم ابن جرير الطبري رحمه الله، هؤلاء لا يقولون إنها ليست وحيًا، وإنما كما قال ابن جرير: (لم تنسخ فترفع، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن، وخُيّرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت، كما أمرت إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة أن تكفر بأي الكفارات الثلاث، فرأت -لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد- قراءته بحرف واحد)[1].

هذا الكلام السابق فيه إجابة عن تساؤل الكاتب اللبناني «أبو موسى الحريري»[2] حيث قال: (ولكننا نسأل كيف يتفق حديث الأحرف السبعة، بمعانيه المختلفة مع معجزة إعجاز القرآن، ومعجزة حفظه؟ ثم لئن سلمنا بصحة الأحرف السبعة ونسبتها إلى النبي، فلماذا إذًا أسقطها عثمان بن عفان، ومنع تلاوتها؟)[3].

لابد بداية من توضيح أمر مهم، وهو عدم الخلط بين الموضوعين، فإن الحديث من حيث الماهية عن القراءات السبع يختلف تمامًا عن الأحرف السبعة، فهذه شيء وتلك شيء آخر؛ وكلاهما وحيٌ ثابت من الله تعالى، وفيما يخص القراءات السبع فهي بالإجماع موجودة ثابتة إلى اليوم، وأما الأحرف السبعة فقد تعددت أقوال العلماء في تحديد معناها؛ فمنهم من قال

---

(١) انظر: «تفسير الطبري»، ابن جرير الطبري، (١/ ٤٨).

(٢) هذا الاسم اسم مستعار، واسمه الحقيقي «الأب ج. قزي»، مدرس جامعي معروف في إحدى أشهر الجامعات التبشيرية بلبنان وهو صاحب كتاب «قس ونبي»، الذي حاول فيه ربط الإسلام بالنصرانية من خلال إثبات تأثر النبي ﷺ بورقة بن نوفل.

(٣) انظر: «عالم المعجزات»، أبو موسى الحريري، ص (١٤٢)، ضمن سلسلة (الحقيقة الصعبة)٣.

إنها لغات لقبائل العرب، أو لهجات، أو وجوه للقراءة... إلخ، وأضعف الأقوال أنها القراءات السبع، بل قد حُكِي الإجماع على بطلانه، وهذا البطلان متوافق مع انعقاد الإجماع على ثبوت القراءات السبع، وأنها جزء صحيح من القرآن الكريم. والصحيح في الأحرف السبعة أنها سبع لغات من لغات وألسن العرب كما رجح ذلك واستدل له ابن جرير رحمه الله في تفسيره[1]،وقال شيخ الإسلام إن الذي عليه جمهور العلماء من السلف والأئمة أن مصحف عثمان هو أحد الحروف السبعة[2]، ومعلوم أن مصحف عثمان كتب على حرف قريش.

ويقلد «محمد سعيد العشماوي»«جولدسيهر» في «القراءة بالمعنى» فيقول: (إن حديث الأحرف السبعة يفيد بأن بعض ألفاظ القرآن يمكن أن يستبدل بها غيرها مما يفيد نفس المعنى، أي أن اللفظ يمكن أن يستبدل به ثانٍ أو ثالث، مما يفيد نفس معناه)[3]، وفي موضع آخر يؤكد عشماوي حقيقة مهمة -حسب تعبيره- توصل إليها وهي: (أن القرآن نزل على المعاني وقصد إليها، وإذا كانت المعاني تقبل التعبير عنها بأكثر من لفظ فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ وأجاز للنبي أن يعبر عنها بلفظ آخر يفيد معناه؛ ومن هنا كانت إجازة النبي للتلاوة بلفظين متغيرين لهما معنى واحد، وقوله لدى كل قراءة: إن الآية هكذا أنزلت)[4].

الرد على هذه الفكرة العشماوية الاستشراقية نابع من أدلتها نفسها، فإن الأحاديث التي يستدلون بها على تعدد القراءات في ذاتها رد واضح على مزاعمهم، ومن أشهرها حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «سَمِعْتُ هِشَام بْنَ حَكِيم يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإذا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرِئْنِيهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ

---

(١) انظر: «تفسير الطبري»، ابن جرير الطبري، (١/ ٤٣).
(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية، (١٣/ ٣٩٥).
(٣) انظر: «حصاد العقل»، محمد العشماوي، ص (٨٥).
(٤) المرجع السابق، ص (٨٩).

فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ. فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ، قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: كَذَبْتَ، أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ، فَانْطَلَقْتُ بِهِ أَقُودُهُ إِلى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئْنِيهَا، فَقَالَ: أَرْسِلْهُ، اقْرَأْ يَا هِشَام، فَقَرَأَ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: اقْرَأْ يَا عُمَرُ، فَقَرَأْتُ الَّتِي أَقْرَأَنِي، فَقَالَ: كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ، إِنَّ هَذَا القرآن أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»[1].

نلاحظ قوله ﷺ: (كذلك أُنزلت) ففيه دلالة صريحة على كونها وحيًا منزلًا من الله، (أقرأنيها رسول الله)،فكيف يقول عشماوي وغيره من المستشرقين والمستغربين إنها من إضافات الصحابة أو القبائل أو تروى بالمعنى... إلخ، كل هذا منافٍ لنص الحديث.

ويكون المعنى أنها وحي نزل من الله متوافق مع لغات القبائل، وألسنتهم، للتسهيل ورفع المشقة عنهم، كما ثبت ذلك من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف»[2]، وجاء في روايات أخرى للحديث أن ذلك تيسيرًا وتسهيلًا للأمة[3].

وبالرؤية الاستشراقية نفسها يرى «محمد عابد الجابري» أن من أسباب نشأة القراءات كون الكتابة العربية لم تكن يومئذ منقوطة ولا مشكولة، وأن صورة الكلمة فيها كانت تحتمل وجوهًا من القراءات[4]، وليت الجابري يجيبنا عما سألنا فيه «جولدسيهر» عند الفقرة نفسها، إذا كانت المشكلة متعلقة بعدم وجود نقط وشكل، فلماذا تنحصر هذه القراءات عند الكلمات

---

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن رقم (٤٩٩٢)، فتح الباري (٩/ ٢٨).

(٢) المرجع السابق حديث رقم (٤٩٩١)، (٩/ ٢٧).

(٣) ذكر هذه الروايات ابن حجر في الفتح عند شرح الحديثين (٩/ ٢٩).

(٤) انظر: «مدخل إلى القرآن الكريم»، د. محمد عابد الجابري، ص (١٧٨).

التي لا يتغير معها المعنى والحكم، لماذا لم يتعدَّها إلى أمثلة أخرى؟، عدم ذلك يدل على أن الأمر ليس له علاقة بالنقط والشكل وإنما هو الوحي.

ويقول الجابري كذلك: إن الأحرف السبعة إذا كانت بمعنى لهجات قبائل معينة فإذا جاء شخص من إحدى هذه القبائل إلى مكة وأخذ القرآن نطقه كما ينطق بلهجته[1]، ثم يضيف: إنهم في هذه الحالة سيقرؤون القرآن بلغاتهم، فيقولون مثلًا بدل قال «كال» بالقاف المعقوفة «الجيم المصرية»، أو غال بالغين، أو آل بالهمزة... إلخ، قِس على هذا نطق أهل الخليج بالـ «شين»، خصوصًا أهل العراق والكويت، ونطق المصريين بالذال زايًا...إلخ، ليس هذا فحسب بل من الممكن أن يترجم أهل قبيلة معينة بعض ألفاظ القرآن المنطوقة بلغة قريش، إلى ما يرادفها في لغتها الخاصة[2].

لو كان الوضع بهذه البساطة التي يدعيها الجابري، فلماذا إذًا توقفت هذه القراءة باللهجات المختلفة بعد وفاة النبي ﷺ؟ لماذا لم يستمر هذا الوضع طيلة القرون والعصور حتى اليوم، فتقرأ كل قبيلة أو كل بلد بلهجته وطريقته؟، لا يمكن للجابري أو غيره أن يأتي لنا بأمثلة على ما يزعم من قراءة للقرآن باللهجات والمرادفات بعد انقطاع الوحي بوفاة صاحب الرسالة ﷺ؟، وعدم وجود ذلك يدل دلالة قطعية على ارتباط النص القرآني كاملًا بمصدره وهو الوحي، وليس لأحد أن يغير أو يبدل ما يشاء.

يقول الزرقاني رحمه الله: (ثم أضف إلى ذلك أنه لو صح لأحد أن يغير ما شاء من القرآن بمرادفه أو غير مرادفه لبطلت قرآنية القرآن وأنه كلام الله ولذهب الإعجاز ولما تحقق قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] .

ثم إن التبديل والتغيير مردود من أساسه بقوله سبحانه في سورة يونس: ﴿...قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا

---

(١) المرجع السابق، ص (١٧٦).
(٢) المرجع السابق، ص (١٧٢).

﴿يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾[يونس: ١٥-١٦]

فإذا كان أفضل الخلق محمد ﷺ قد تحرج من تبديل القرآن بهذا الأسلوب، فكيف يسوغ لأحد مهما كان أمره أن يبدل فيه ويغير بمرادف أو غير مرادف؟ ﴿...سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ﴾ [النور: ١٦])[١]".

إن «الجابري» ومن سبقه كذلك، يتحدثون وكأن القراءات أو الأحرف السبعة ليست وحيًا توقيفيًّا من ضمن النص القرآني، ويجعلونها من إضافات ألسنة القبائل، وهدفهم من ذلك القول بأن النص القرآني يجوز أن يكون فيه غير كلام الله، من خلال استغلال مدخل الأحرف السبعة أو القراءات.

ولذلك نجد «محمد أركون» يؤكد أن القراءات القرآنية نقلها التراث الإسلامي بعد تشكل المصحف[٢]، ساعيًا لفك ارتباطها بالوحي، ونسبتها للرواة والقراء، وكلامه مردود ولا دليل عليه فإنها جميعًا محفوظة ومدونة في عهد النبي ﷺ. وإلا لما كانت قرآنًا يتلى.

الناسخ والمنسوخ:

عندما تناول المستشرقون قضية النسخ في القرآن الكريم واجه بعضهم إشكالًا، مصدره عدم فهمه لحقيقة النسخ القرآني، فلم يستوعب كيفية حدوثه، بل يعتبره متعارضًا مع ثبوت النص القرآني وسلامته، وارتباطه بمصدره العلوي فقط.

أما البعض الآخر فقد يكون فهم طبيعة النسخ وكيف يقع، ولكن كعادتهم الخبيثة يسعون باستمرار للتمسك بكل ما من شأنه إثارة

(١) انظر: «مناهل العرفان»، الزرقاني، (١/ ١٥١).
(٢) انظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، أركون، ص (٩٠).

التساؤلات حول نصوص الوحي المقدس وسلامتها من التحريف والتبديل.

يدعي المستشرقون أن وجود النسخ كان لإزالة التناقض الكائن في آيات القرآن الكريم، جاء في دائرة المعارف الإسلامية: (وكان همّ المفسرين المتأخرين التخلص من التناقضات العديدة الواردة في القرآن، والتي تصور لنا تدرج محمد في نبوته، إما بما عمدوا إليه من التوفيق فيما بينها، وإما بالاعتراف بأن الآيات المتأخرة تنسخ ما قبلها، وذلك في الحالات التي يشتد فيها التناقض بين تلك الآيات)[1].

واستشهد المستشرق «رودنسون» في كتابه «محمد» بآراء «ريتشارد بل» التي زعم فيها أن القرآن الموجود بين أيدينا تعرض إلى مراجعات عديدة، وأن هذا العمل قد أنجز تحت رعاية محمد إن لم يكن قد قام به من تلقاء نفسه[2].

ومثلهم المستشرق«روبير برونشفج» حيث زعم أن النسخ كان لوجود تناقض في النص القرآني، ولا يمكن تلافيه إلا بإيجاد معايير قانونية لإزالة هذا التناقض، وهو الأمر الذي لجأ إليه علماء المسلمين[3]. وبالرأي نفسه تحدث«مونتجمري وات»[4].

إذًا تتمحور نظرة المستشرقين حول النسخ في أمرين تقريبًا، الأول: ادعاؤهم أنه لم يوجد إلا كحلّ لإزالة التناقض الحاصل في آيات القرآن الكريم -بزعمهم-،الثاني: أن عملية النسخ تتم من قِبل النبي ﷺ وأصحابه وعلماء المسلمين فيما بعد. وهذا يتوافق مع اعتقادهم الأساس بأن القرآن

---

(١) انظر: «دائرة المعارف الإسلامية»، (٣/ ٤٩٠)، شاخت، نقلًا عن د. خالد القاسم (١/ ٥٢١)، مرجع سابق.
(٢) انظر: «محمد»، رودنسون، ص (١٦١)، نقلًا عن د. ساسي الحاج (١/ ٣٨٥)، مرجع سابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.

من تأليف محمد ﷺ وأن الصحابة ومن بعدهم أضافوا وزادوا ونقصوا، وإنما استغل المستشرقون قضية النسخ لتدعيم هذا الاعتقاد.

كان من المنتظر والمفترض أن مفكري العرب يقومون بالرد على هذه الشبهات، دفاعًا عن دينهم وكتاب ربهم، ولكن ما حصل ليس كذلك، وقد اعتدنا منهم السير في ركب الغرب والاستشراق، بل قد يكونون أشد منهم أحيانًا.

إن ما يقوله الفريقان يستند إلى الأصل العام الذي انحرفوا فيه، ويدخل فيه انحرافهم في النسخ ضمنًا، وهو اعتقادهم ببشرية النص القرآني، وكونه من تأليف محمد ﷺ، وأنه تدخلت فيه تعديلات الصحابة أو غيرهم، وهذا الأصل قد أبطلناه سابقًا، ولو اعتقد هؤلاء بمثل ما يعتقده عامة أمة الإسلام في القرآن الكريم وأنه كلام الله تعالى المنزل وحيًا، السالم من الزيادة والنقصان، لما تفوهوا بمثل هذه الافتراءات.

ولذلك لا نستغرب من اتهام «أركون» للفقهاء باستخدام مبدأ الناسخ والمنسوخ للتلاعب بالآيات والأحكام القرآنية، يقول ما نصه: (بمعنى آخر، فإن المشرعين من البشر -أي الفقهاء- قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم للتوريث يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل بكل مصالح هذه الفئة وعاداتها وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات (١٨٠-١٨١-١٨٢ ثم ٢٤٠) من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ)[1]..

نعم هذه الآيات التي ذكرها أركون اعتبرها كثير من العلماء منسوخة بآيات المواريث، والبعض الآخر اعتبرها من قبيل المطلق والمقيد، لكن لماذا يطلق عليها أركون تلاعبات؟ هل الجمع بين الأدلة تلاعبٌ؟ أم هو أمر لا

---

(١) انظر: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، أركون، ص (٦٧).

بد منه لتستقيم النصوص ويمكن العمل بها؟، وفي هذا المثال لا بد منه، لكي لا تجتمع الوصية والإرث في حق شخص واحد.

ونحن نريد أن يقنعنا أركون برأيه، ويخبرنا لماذا لم يقم هؤلاء المتلاعبون -كما سماهم- بحذف النصوص التي -كما زعم- تقف ضد مصالحهم وأهوائهم؟ ما الذي منعهم من هذه الخطوة؟. ففي المثال السابق الذي ذكره أركون لم يقل أحد إن الآيات منسوخة تلاوةً، وإنما قال البعض إنها منسوخة حكمًا؛ نقول هذا ونحن نعلم أن هناك آيات أخرى نسخت تلاوةً، فإذا كان النسخ صادرًا من العلماء، فلماذا هذه الازدواجية؟ وما الذي يجبرهم على الدخول في إشكالات لن يجدوا لها جوابًا؟! كان من المناسب لهم وتماشيًا مع مصالحهم أن يحذفوها تلاوةً وليس حكمًا فقط.

إذا كان «أركون» تابع المستشرقين في الأمر الأول بأن الفقهاء هم المتحكمون في النسخ، فإنه تابعهم أيضًا في الأمر الثاني وهو الادعاء بأن النسخ اختُرِع لإزالة التناقض بين الآيات القرآنية، حيث يقول: (وأما المعنى الثالث لكلمة النسخ، والذي يعني استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل)[١]. مع كلام «أركون» نستحضر غالبًا تعليقات مترجمه وشارحه «هاشم صالح»، لمعرفة آرائه حول مسألة النسخ، يقول معلقًا على نسخ الحكم دون التلاوة: (وهذا أكبر دليل على كيفية احتيال الفقهاء على الآيات القرآنية التي لا تتناسب مع مقاصدهم فيقومون بتحييدها)[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص (٦٩).

(٢) المرجع السابق، ص (٧٣)، والكلام لهاشم صالح في الحاشية.

عندما يقرر أركون وهاشم صالح أن هذا النسخ ناتج عن مناقشات الأصوليين واحتيالات الفقهاء، فما العمل في قوله تعالى: ﴿ * مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ؟[البقرة : ١٠٦] ، هذه الآية تثبت وقوع النسخ زمن النبي ﷺ، وتثبت كذلك أنه من الله تعالى، فما تعليق أركون على ذلك؟هل سيصر على أنه من اختراع الفقهاء والأصوليين وناتج عن نقاشاتهم؟ أم ماذا عسى أن يكون معنى الآية! فإن شكك في صحة الآية وجعلها ضمن دائرة التلاعبات، كما هي عادته في التشكيك بالنص القرآني برمته، قلنا له: فلماذا إذًا يثبتها العلماء؟ وهي ستكون مصدر إحراج لهم لأنها تثبت النسخ وتجعله مختصًا بالله تعالى!.

ومثلها أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ١٠١]، لمَ لم يحذف العلماء المتلاعبون بالقرآن الكريم هذه الآية التي تتحدث عن النسخ وأنه من الله تعالى، وتبين موقف المشركين منه؟والذي هو بالمناسبة يشابه موقف الحداثيين!.

ثم أين هي هذه التناقضات التي أشار إليها؟ لماذا لم يسعفنا بأمثلة لها؟ على الأقل بمثال أو مثالين؛ لكي نتعرف على ملامح الأزمة التي واجهها الفقهاء بناء على هذه التناقضات، والتي تم تهويلها من أركون وأمثاله لتبدو كثيرة ومتراكمة، ما اضطر الفقهاء للالتفاف عليها من خلال مبدأ النسخ. إنها الضبابية المنهجية لدى أصحاب هذا الاتجاه، حيث إنهم يطلقون كلمات وأحكامًا عامة دون استنادهم إلى مستند علمي، كدعواهم هذه بوقوع تعارض وتناقض بين الأدلة، لم يضربوا مثالًا واحدًا صحيحًا لذلك!.

والحقيقة التي لا مرية فيها أنه لا توجد في القرآن نصوص أو أحكام متناقضة، وهم لم يستطيعوا إثبات ذلك، وإن وُجد بعض النصوص ظاهره التعارض فقد بيّنه ووضحه العلماء وأزالوا ما توهمه البعض حوله.

وفي تعليق آخر لهاشم صالح، يقول: (لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أن أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شُكِّل أيام عثمان، وبالتالي فقد راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة وبالتالي فمن المشروع إبطال العمل بها)[١].

يريد هاشم أن يثبت أن الفقهاء قبل تشكل المصحف زمن عثمان كان بإمكانهم حذف ما يشاؤون، وأما بعدها فلم يعد بإمكانهم ذلك، ولذلك لجؤوا للقول بالنسخ، ولأجل إثبات النسخ اخترعوا علمًا آخر هو أسباب النزول؛ لإثبات المتقدم والمتأخر، كل هذه الخطوات قاموا بها لماذا يا ترى؟ ألا يتضح أن جهدهم هذا أكبر من الهدف المنشود؟، فإن في القرآن ١١٤ سورة تحوي آلاف الآيات، والنسخ لا يمثل إلا جزءًا يسيرًا ربما لا يزيد على عشرين آية ثبت فيها النسخ، بل هي أقل عند التحقيق، فهل يُعقل أن هذه الآيات القليلة تسببت في أزمة جعلت العلماء يخترعون لأجلها علومًا جديدة كعلم الناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول وغيرهما؟.

إن هذه الخيالات الحداثية لا توجد إلا في أذهان أصحابها، والواقع يخلو منها تمامًا، وهي أمور مصطنعة لا تستند إلى وقائع فعلية.

يجب أن لا يهوّل المستشرق أو المستغرب من مسألة النسخ ويعمم أحكامها على النص القرآني كاملًا، فقد حصر المسلمون آيات النسخ في إحدى وعشرين آية، يقول السيوطي رحمه الله بعد أن سرد آيات النسخ: (فهذه إحدى وعشرون آية منسوخة على خلاف في بعضها، لا يصح دعوى النسخ في غيرها، والأصح في آية الاستئذان والقسمة الإحكام، فصارت تسع عشرة)[٢]. بل تعقّبها بعض الباحثين فوجدوا الصالح منها للنسخ لا يزيد على عشر آيات فقط[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص (٧٤)، هاشم صالح الحاشية.

(٢) انظر: «الإتقان في علوم القرآن»، للسيوطي، (٤/ ١٤٤٧).

(٣) انظر: «مباحث في علوم القرآن»، د. صبحي الصالح، ص (٢٧٤).

ثـم إن هاشـم صـالح ينـاقض نفسـه، ففـي كلامـه السـابق يقـرر عـدم استطاعة الفقهاء حذف أي شيء من القرآن بعد تشكل المصحف الرسـمي زمن عثمان، لكنه في موطن آخر يزعم ويقـول: (إن القـرآن لم يثبّـت كليًّـا أو نهائيًّا في عهد عثمان كما نظن. وإنـما ظـل الصـراع حولـه محتدمًا حتـى القـرن الرابع الهجري حين أغلق نهائيًّا باتفاق ضـمني بـين السـنة والشيعة، بعدئـذ أصبح معتبرًا كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء، أو نحذف منـه أي شيء، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل[1].

لقد حدد هاشم صالح نقطتين زمنيتين لتوقـف العلـماء عـن التـدخل في النص القرآني، الأولى: هي زمـن عـثمان بعـد جمـع القـرآن، والثانيـة: هـي في القرن الرابع بعد الاتفاق المزعوم، فأيتهما الصحيحة؟ هـذه المعطيـات مليئـة بالمتناقضات! فإننا إذا سلمنا لهاشم بـأنهم اخترعـوا النسـخ بعـد جمـع عـثمان لحاجتهم له بعد التوقف عن التدخل المباشر في النص، فما الذي توقفوا عنـه في القرن الرابع إذًا؟ وإن سلمنا له بأن توقفهم عن التدخل في النص كان في القرن الرابع فما حـاجتهم لاخـتراع النسـخ زمـن عـثمان وهـم مسـتمرون في التدخل؟.

ألا يدل هذا التناقض على أن القـوم لا شـأن لهـم بـالعلم والحقـائق،ولا يسعون لإثبات أمر يعتقدونه حقًّا، وإنما تقـودهم أهـواؤهم لأمـور لا نهايـة لهـا، وهـي مـن قبيـل المعارضـات المخترعـة للصـد والطعـن والتشـكيك في أساسيات ومبادئ الإسلام، والتي شأنها شأن الأكاذيب وتصير في الغالـب إلى تناقضات تهدم صلب أفكارهم ومذاهبهم الفاسدة.

إنك حينما تقرأ هذا الكـلام لتتيقن أنهـم لم يحيـدوا قيـد أنملـة عـما نطـق بهالمستشرقون، بتصريح واضح أن الصحابة والعلماء من بعدهم يتدخلون في إثبات نـص أو حذفـه مـن القـرآن الكـريم، وفي اخـتراع أسـباب للنـزول

---

(١) انظر: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، أركون، الحاشية لهاشم صالح، ص (١١٤).

والحكم بنسخ هذه الآية أو تلك، الله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله، لا يمكن أن ينقضي العجب من افتراءات هؤلاء القوم على كتاب الله العزيز.

ويأتي «طيب تيزيني» فيعمم بما هو أشد مما سبق ويتساءل: لمَ لا يصح النسخ من جميع الناس المؤمنين؟، يقول: (والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى عبر الوحي ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مدًّا وجزرًا)؟[1]. ولا أعلم كيف لا يفرق طيب تيزيني بين النبي وغيره من الناس؟ هل بقية المؤمنين يأتيهم الوحي كالنبي؟ ثم إنه نطق وقال: (عبر الوحي) أي أنه يدرك أن النسخ من الوحي، فلماذا التعميم بدون وحي؟ ولو تم الأخذ برأي تيزيني لجاز لكل إنسان أن يتدخل فيحذف ما يشاء مما لم يعجبه، ويترك ما يشاء، فهل بقي للقرآن أي ميزة عن غيره من الكتب البشرية؟.

ولم يفوت تيار الحداثيين الفرصة على نفسه لتدعيم القول بتاريخية النص القرآني التي دائمًا ما يحاول جمع أدلتها من كل حدب وصوب، وهذه المرة عبر علم الناسخ والمنسوخ، وذلك من خلال تفسير عملية النسخ بأنها دليل الارتباط بين النص والواقع، استنتجوا من نسخ بعض الآيات والأحكام أن النص القرآني مرتبط بزمنه وأحداثه ويدور في فلكها ويتغير طبقًا لحاجة المجتمع المعاصر له، إذًا فهو نص تاريخي.

يسعى «طيب تيزيني» لإثبات التاريخية من خلال النسخ فيقول: (حيث تبين لمحمد الرسول أن آية معينة أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخص، المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعًا قرآنيًّا، أي مقرًّا به حكمًا)[2]. ربما أصاب تيزيني في عموم الفكرة لكن أخطأ في تشخيصها، فالله عز وجل هو من ينسخ ويثبت وليس الرسول ﷺ، والنسخ

---

(1) انظر: «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، طيب تيزيني، ص (٣٦٣).
(2) المرجع السابق، ص (٣٦٣).

الموجود في القرآن الكريم له حِكم كثيرة، منها التدرج في التشريع، إلى مراعاة حال المسلمين، وتحقيق مصالحهم المختلفة باختلاف الزمان والمكان، فعندما تنتهي مثلًا مصلحة حكم معين فإن الله يبدل به ما هو أنسب وأصلح للأمة؛ هل يكفي هذا في إثبات التاريخية؟.

إن مجرد إثبات ارتباط النص بواقعه ومجتمعه الذي نزل فيه لا يعني بحال تاريخية النص! هل يريد تيزيني أو غيره من الحداثيين العرب أن ينزل الله نصًّا غير مفهوم ولا يرتبط بالواقع لكي يوافقوا على إعتاقه من التاريخية!.

ويقول «نصر حامد أبو زيد» في هذا الشأن: (تُعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجودًا دالًّا على الحكم المنسوخ)[1]. حتى وإن قلنا إنها أكبر دليل على وجود علاقة بين النص وواقعه ومجتمعه، هل يعني هذا عدم تجاوز النص لواقعه؟ هل يعني موت النص بعد زمنه؟ هذا كله لا دليل عليه ولا حجة تدعمه. إن العالم يشهد أمورًا بشرية تتجاوز واقعها إلى أجيال وعصور وأزمنة، مثل بعض النظريات العلمية، والمسائل الرياضية، وقوانين الأخلاق والعدل، وهي كلها من مصادر بشرية، فكيف بما هو أعلى وأعظم وهو كلام رب البشر، الذي يعلم غيب المستقبل، وينزل كتابًا يصلح للبشرية حتى قيام الساعة؟ ما المانع لهذا؟ لا يمكن للعقل أن يقبل هذا ويرفض هذا بلا مبرر!.

وليت أبو زيد يخبرنا لماذا توقفت هذه الجدلية بين الوحي والواقع منذ عصر النبوة وحتى الآن؟ لماذا لم تستمر؟ إننا نرى النص ثابتًا لم يتغير منذ تلك اللحظة؟ لعل هذا يجلي الموقف، ويوضح أنه لا يمكن الاستدلال بالنسخ على تاريخية النص القرآني، فالنسخ توقف تمامًا بوفاة النبي ﷺ،

---

(١) انظر: «مفهوم النص»، أبو زيد، ص (١٣١).

وانقطاع الوحي، ولا يوجد أي نسخ بعد تلك اللحظة، مما يدل على ارتباط النسخ بمصدره العلوي وهو الوحي من الله تعالى فهو كبقية النص القرآني متعالٍ على التاريخ خارج عن تدخل البشر.

ونعود لـ«أركون» وهو الراعي الأكبر لفلسفة التاريخية، حيث يؤكد أن النسخ دليل قوي على ارتباط النص بالواقع، مما يدل على تاريخية النص القرآني، يقول في ذلك: (وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ وراح ينمو ويتطور باتصال مباشر مع بلورة الشريعة، وذلك ضمن ظروف اجتماعية ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديدًا لها من قبل المؤرخ الحديث، أو إعادة تحديد. إنه لمن الواضح أن عملية التوضيح التاريخية لا تمس النص القرآني نفسه، وإنما هي تؤدي إلى كشف المسافة الكائنة بين مقاصد النص القرآني ومقاصد الشريعة، وإذا ما توصلنا لذلك فقد قمنا بعمل حاسم لقطع الطريق على العلماء المعاصرين غير القادرين على إدراك التاريخية العميقة للعمل الذي أنجزه الفقهاء الأصوليون الأوائل من أجل ترسيخ الصورة القائلة بوجود تطابق كلي بين مضامين الأحكام التي بلوروها وبين نص الوحي)[1].

يتظاهر أركون على غير العادة بمظهر المؤمن بسلامة النص القرآني نفسه، ويجعل المشكلة متركزة حول مقاصد النص ومعانيه وأحكامه، ويتهم العلماء بأنهم وظفوا أدوات اخترعوها ومنها النسخ أو أصول الفقه وقواعده وغيرها؛ لتخدم توجهاتهم ضمن ظروف ثقافية واجتماعية واقتصادية، حتى كانت النتيجة النهائية تطابقًا بين النص وأحكام الشريعة. هذه الافتراضات الأركونية المحبوكة مستبعدة إلى حد كبير، والسبب في ذلك بسيط وواضح، وهو استحالة توافق هؤلاء العلماء في كل مرحلة، فلو كان ما يحركهم هو توجهات وأطماعًا شخصية كما يدعي أركون لحدث العديد من التصادمات الفكرية التي حتمًا ستحضر في مثل هذه الظروف،

(١) انظر: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، أركون، ص (٦٩-٧٠).

فكل عصر- يختلف جذريًا عن سابقه وعن واقعه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، بل يستحيل أن يتوافق فقهاء عصر واحد في الأهداف والأطماع والتوجهات فكيف بعصور وأزمنة متباعدة، ولكن ما نشاهده هو العكس، انسجام عام مستمر لقرون عديدة من عمر الأمة، واتفاق على الخطوط العريضة من الأصول والأحكام والمقاصد الشرعية الرئيسة، مع وجود اختلافات جانبية في كل مجال ضمن ما هو مسموح به في الشريعة، وهذا ظاهر في العيان، ويعود لسبب واحد هو وحدة مصادر التلقي على مر العصور.

ثم إن «أركون» يبني هذه النتيجة على افتراضه السابق (الخاطئ)، من أن الفقهاء هم أصحاب اليد في عملية النسخ، والذي أبطلناه آنفًا، وما بني على باطل فهو باطل.

ونختم بالقول: إن الحِكَم التي من أجلها وقع النسخ كالتدرج في التشريع،ومراعاة أحوال الناس ومصالحهم، وغير ذلك، لا تصلح دليلًا للقول بالتاريخية المطلقة، إذ إنها كانت زمن الرسالة وتدرج التشريع، والدين وقتها لم يكتمل بعد، أما وقد اكتمل الدين، وتمت الشريعة، وانقطع الوحي بوفاة صاحب الرسالة ﷺ، فلا يمكن إلا الانقياد لكل أحكام القرآن والأخذ بها في كل زمان ومكان، إلا ما جاءت الشريعة بفسح المجال فيه، وجعلت فيه مرونة معتبرة موكلة للحاكم أو غيره، كما هو الحال في بعض أفعال عمر رضي الله عنه، كترك العمل بحد السرقة عام الرمادة أو منع نصيب المؤلفة قلوبهم وغيرهما، فإنها من باب الأحكام السلطانية التي يؤذن فيها للحاكم، للضرورة والمصلحة المؤقتة، وليست من باب النسخ كما يردد ذلك المستشرقون والمستغربون.



الخاتمة

في ختام هذا البحث، أحمد الله تعالى على ما يسّر وأعان، وأُلخص في نقاط موجزة أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الدراسة، فيما يلي:

أولاً: النتائج

١- أن العلاقة بين المستشرقين والمستغربين علاقة قديمة متأصلة، تزامنت مع اللحظات الأولى لنشأة التيار التغريبي في وطننا العربي، ولا تعد من قبيل العلاقات العابرة أو العفوية غير المرتب لها، بل هي علاقة مقصودة مخطط لها، منضوية تحت المشروع الغربي الكبير لتغيير أنماط الفكر والحياة في العالم الإسلامي.

٢- أن البذور الأولى للتيار الحداثي استشراقية بامتياز، من حيث الأفكار والأشخاص كذلك، ثم اتسعت دائرة الأدوات التغريبية تباعاً في ظل العولمة، وثورة الإعلام، وموجات الابتعاث الهائلة... وغيرها. مع احتفاظ الاستشراق -القديم والجديد- بمهامه وأدواره البارزة في ظل كل المتغيرات.

٣- المستشرقون والحداثيون -على حد سواء- هدفهم الرئيس في تعاملهم مع القرآن الكريم هو نزع قداسته المرتبطة بمصدره العلوي، ومحاولة النزول به وإلصاقه قسراً بالإنسان وليس برب الإنسان. بمعنى إنزاله من مكانته العليا وتربعه على عرش المطلقات، إلى أرضية النسبيات.

٤- اتضح كذلك من خلال البحث أن كثيراً من الحداثيين تبعاً للمستشرقين، لا يؤمنون بمصدر القرآن الكريم، وأنه كلام الله تعالى، ومن يقول منهم بذلك فإنما يقصد به قبل لحظة نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم ، أو يحصر وجوده فقط في اللوح المحفوظ ولا وجود له غير ذلك.

وأما النص الموجود بين أيدينا فهو عندهم نص بشري نطق به بشر، وهو رسالة لبشر، ويقرؤه البشر، ولا علاقة له بالسماء.

٥- على طريقة المستشرقين يفسّر كثير من الحداثيين الوحي بتفسيرات وتأويلات منحرفة مخالفة للكتاب والسنة، مرتبطة بالمخيال والإبداع والشعور واللاشعور أو الدهاء والذكاء والصفات القيادية وغيرها من الصفات الإيجابية، أو تكون مرتبطة بأمور سلبية تنطوي على التنقص والاتهام كالهوس والجنون والكذب وغيرها، وكلتا الناحيتين تم فيها تنحية المعنى الصحيح للوحي جانباً.

٦- وقع كثير من الحداثيين في مزلق القول بتحريف القرآن الكريم، وتعرضه للزيادة والنقصان، وهذا وإن كان أمراً عظيماً وانحرافاً خطيراً، إلا أنه نتيجة طبيعية للطريقة التي سلكها القوم من خلال ارتباطهم بالمناهج الغربية المختلفة.

٧- تناول الحداثيون علوم القرآن (كالجمع وترتيب السور وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ) بالتحليل والنقد فانحرفوا فيها وغيروا وبدلوا، وفي الحقيقة أنهم لم يأتوا بجديد يذكر، فكل ما تفوهوا به وسطرته أقلامهم إنما هو من أفكار أسيادهم المستشرقين ومما دُوّن في كتبهم.

٨- برغم كل هذه التبعية التغريبية للمستشرقين، إلا أنهم يتخلون عن هذه التبعية عندما يتراجع مستشرقٌ عن بعض آرائه، وقد مر معنا في البحث أمثلة على ذلك، ولا أجد تفسيراً لهذه الحالة إلا تأكيد أن أهداف هذا التيار الحداثي ليست سويةً نقيةً تبحث عن الحقيقة، وإنما هي تبحث عن كل ما من شأنه النيل من كتاب الله تعالى، أو أحد أصول الإسلام الأخرى.

ومردّ هذا إلى أنهم قد افترضوا سلفاً نتائج محددة، مرصودة في أذهانهم، ثم ساروا يبحثون لها عن أدلة، فإذا خالف الدليل النتيجة طُرح، ومعلوم أن هذا المنهج مخالف ومضاد للمنهج العلمي الصحيح الموصل للحقيقة.

٩- ظهر من البحث أن الحداثيين ليسوا على درجة واحدة في تبعيتهم

للمستشرقين، فمنهم المقل، ومنهم المتوسط، ومنهم المكثر. وليس من العدل والموضوعية اتهامهم جميعاً ووضعهم في سلة واحدة.

وكذلك ليسوا في تبعيتهم للمستشرقين على طريقة ومنهج واحد، وإنما هم على ضربين:

الأول: من ينقل الآراء والأفكار الغربية الاستشراقية كما هي. وهذا القسم يمثله في الغالب الجيل الأول من تلاميذ الاستشراق.

الثاني: من يأخذ المناهج الغربية ويحاول تطبيقها على المصادر الإسلامية كالقرآن والسنة. وممثلو هذا الاتجاه في المتأخرين أكثر وأوضح، وهم في الحقيقة أخطر وأكثر أثراً، لسببين:

١- أنهم يظهرون أمام الجمهور كأصحاب مشاريع جديدة، تدرس التراث من منظور علمي نقدي، فتختفي التبعية الفكرية الغربية تحت أسماء هذه المشاريع، ولا تظهر إلا للمتخصصين.

٢- طبيعة أعمال هؤلاء المفكرين من رموز الحداثة العربية وما يطرحونه، وفّرت لهم حظوة إعلامية كبيرة، سواءً في بلدانهم والعالم العربي، أو في العالم الغربي، فقد تم تلميعهم بشكل لافت ومريب.

ثانياً: التوصيات

١- ينبغي على الباحثين والدارسين في هذا الشأن، إظهار الارتباط الفكري بين رموز الحداثة والعالم الغربي، لكي لا ينخدع بهم أبناء الأمة على أنهم باحثون مبدعون ومجددون. سواء فيما يتعلق بالقران أو السنة أو اللغة والتاريخ والفقه والتشريع... وغيرها.

٢- لا بد أن يقابَل هذا الاستغراب السلبي، بالاستغراب الإيجابي المأمول، ليحل محله، ويملأ الفراغ الموجود في عقول بعض المثقفين المتشوفين لعلوم الغرب وثقافته، والاستغراب المطلوب هو: جعْل الغرب موضوعاً للدراسة والتقويم، بمعنى أن العقل العربي المسلم

يدرس علوم الغرب ويُصدر أحكاماً لتقويمها.

وقد طرح عدد من الباحثين فكرة الاستغراب المأمول، لكنها لم تفعّل بالشكل المطلوب، ولا يزال الاستغراب السلبي هو الذي يملأ الساحة الفكرية في الوطن العربي.

٣- أرى أن يُستفاد من النقد الحداثي الذاتي، وهو نقد نابع من داخل التيار الحداثي ذاته، ونجده كثيرًا منتثرًا في كتبهم، يردون بعضهم على بعض، نقداً للفكر والمنهجية والأسلوب، أو اعتراضاً على الآراء والأحكام.

على سبيل المثال نجد أركون لا يكاد يذكر أحد المفكرين إلا ويتناوله ناقداً أو مؤيداً، ويَكثر كذلك عند علي حرب تمجيده لثلة من المفكرين وانتقاده اللاذع لآخرين، وأبو زيد يمتلك جرأة في النقد تفيد في مثل هذا الجانب، وكذلك أعمال «جورج طرابيشي» الموسوعية مثل «نقد العقل العربي» انتقد فيه المؤلف كثيرًا من المفكرين والعقول العربية، صدر منه خمسة مجلدات، وركز فيه على نقد مشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري، وكذلك كتابه الآخر «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي»، الذي نقد فيه كثيرًا من الأفكار والأطروحات العربية المختلفة، وخصص جزءاً كبيراً من كتابه لنقد أفكار وآراء المفكر المصري حسن حنفي.

٤- فيما يخص الحداثيين في الخليج وفي السعودية بشكل خاص، أرى أن لا تقتصر الدراسات على الارتباط بالاستشراق والثقافة الغربية، بل تشمل الارتباط مع رموز الحداثة في المحيط العربي، فهم بمثابة الوسيط الذي تتلمذ عليه مثقفونا، لكونهم السباقين في نقل الثقافة الغربية وترجمتها وتحليلها وتبنيها.

يوجد اعتقاد سائد عند بعض الباحثين بأن رموز الحداثة في السعودية أقل استغراباً وأخف انحرافاً، وربما يكون هذا هو الظاهر

فعلاً، ولكن في ظل الواقع، وطبيعة الأنظمة، والمجتمعات المحافظة، التي تقف حاجزاً يمنع كثيراً منهم من الإفصاح عن معتقداته وآرائه الفكرية، يصعب التكهن والجزم بذلك.

وإلا فما هو تفسير الاحتفاء والإطراء الذي تكيله الصحافة السعودية لرموز الحداثة بين الفينة والأخرى، فعند وفاة أركون مثلاً، ظلت الصحافة السعودية تحتفي به أياماً متتالية، وتتغنى به وكأنه من رجالات الإسلام العظام، فكُتبت عدة مقالات متنوعة في صحف سعودية متفرقة، عن رحيل أركون وفكره، وأطلقت عليه بعضها «المجدد الأكبر للإسلام»، إن هذا الاحتفاء والاهتمام يدل ولو بشكل عام على تأييد فكري وتوافق إيديولوجي لما طرحه أركون.

ختاماً لهذا العمل.. أتوجه للمولى جل وعلا بالحمد والشكر على جميع نعمه، وعلى تيسيره وإعانته في إنجاز هذا العمل، فما كان فيه من خير وصواب فالفضل فيه يعود لله وحده، وما كان فيه من نقص أو زلل فمن نفسي والشيطان، والله نسأل أن يسدد الأقوال والأفعال، ويغفر الذنوب والزلات.

والله تعالى أعلى وأعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب والأبحاث:

١. آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية. د. محمد خليفة حسن. عين للدراسات والبحوث. مصر. ط١. عام ١٩٩٧م.

٢. آفاق فلسفة عربية معاصرة. د. طيب تيزيني و د. أبو يعرب المرزوقي. دار الفكر. دمشق. ط١. ١٤٢٢هـ.

٣. الابتعاث تاريخه وآثاره"، د. عبدالعزيز البداح، دار الكتب القومية،ط٣، ١٤٣٤هـ.

٤. الابتعاث ومخاطره"، د.محمد لطفي الصباغ، توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٥. الابتلاء بالتغرب، جلال آل أحمد. ترجمة: إبراهيم الدسوقي. المركز القومي للترجمة. مصر. ١٩٩٩م.

٦. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. د. محمد محمد حسين. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٧. عام ١٤٠٥هـ.

٧. إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر. د. عبدالكريم النملة. دار العاصمة. ط١. ١٤١٧هـ.

٨. الإتقان في علوم القرآن. السيوطي. تحقيق: فواز زمرلي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. ١٤١٩هـ.

٩. أجنحة المكر الثلاثة التبشير الاستشراق الاستعمار. عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني. دار القلم. دمشق. ط٥. عام ١٤٠٧هـ.

١٠. أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. د. علي جريشة و محمد الزيبق. دار الاعتصام. القاهرة. ط بدون. عام بدون.

١١. الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية"، د. قاسم السامرائي، دار الرفاعي للنشر والتوزيع، ط ١، عام ١٤٠٣هـ.

١٢. الاستشراق الذرائع النشأة المحتوى. د. السيد أحمد فرج. دار طويق. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.

١٣. الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء. إدوارد سعيد. ترجمة: كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. ط٧. عام ٢٠٠٥م.

١٤. الاستشراق عند إدوارد سعيد رؤية إسلامية. د. تركي الظفيري. مركز التأصيل للدراسات والبحوث. جدة. ط١. عام ١٤٣٣هـ.
١٥. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. د. محمود حمود زقزوق. دار المعارف. القاهرة. ط بدون. عام بدون.
١٦. الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم. مصطفى السباعي. دار الوراق. الرياض. ط١. عام ١٤٢٠هـ.
١٧. الاستشراق وجه الاستعمار الفكري. د. عبد المتعال الجبري. مكتبة وهبة. القاهرة. ط١. عام ١٤١٦هـ.
١٨. الاستعمار في العصر الحديث ودوافعه الدينية. د. منقذ السقار. نسخة إلكترونية.
١٩. الأسطورة والتراث. د. سيد القمني. المركز المصري لبحوث الحضارة. القاهرة. ط٣. عام ١٩٩٩م.
٢٠. الإسلام الذي يريده الغرب، دراسة تحليلية لتقرير مؤسسة راند، د.صالح الغامدي، مركز الفكر المعاصر، الرياض،ط٢، ١٤٣٤هـ.
٢١. إسلام المجددين. محمد حمزة. دار الطليعة. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٧م.
٢٢. الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. محمد أركون. دار الساقي. بيروت. ط٢. عام ٢٠٠١م.
٢٣. الإسلام بين التنوير والتزوير. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط٢. ١٤٢٣هـ.
٢٤. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. عبدالمجيد الشرفي. دار الطليعة. بيروت. ط٢. عام ٢٠٠٨م.
٢٥. إسلام ضد الإسلام. الصادق النيهوم. رياض السيد للكتب والنشر. بيروت. ط٣. عام ٢٠٠٠م.
٢٦. الإسلام على مفترق الطرق. محمد أسد. ترجمة: د. عمر فروخ. دار العلم للملايين. ط بدون. عام بدون.
٢٧. الإسلام في وجه التغريب، مخططات الاستشراق والتبشير، للأستاذ أنور الجندى. نسخة إلكترونية من موقعه الرسمي.
٢٨. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. هاشم صالح. دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب. بيروت. ط١. عام ٢٠١٠م.

٢٩. الإسلام والحداثة. عبدالمجيد الشرفي. الدار التونسية للنشر. تونس. ط٢. عام ١٩٩١م.
٣٠. الإسلام والحضارة الغربية. د. محمد محمد حسين. دار الفرقان. ط بدون. عام بدون.
٣١. الإسلام والغرب. برنارد لويس. ترجمة فؤاد عبدالمطلب. اتحاد الكتاب العرب. ط١. عام ٢٠٠٧م.
٣٢. الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر. مونتجمري وات. ترجمة: عبدالرحمنعبدالله. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. طبدون. عام ٢٠٠١م.
٣٣. الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين. أبو الحسن الندوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٣. ١٤٠٦هـ.
٣٤. أشعة خاصة بنور الإسلام. ناصر الدين دينيه. المطبعة السلفية ومكتبتها. ط بدون. عام ١٩٢٩م.
٣٥. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. نصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٧. عام ٢٠٠٥م.
٣٦. إشكالية نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره وتجلياته في الفكر العربي المعاصر. د. كريم أبو حلاوة. رسالة دكتوراه من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة دمشق.
٣٧. أصول الفقه. يوسف شاخت. ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرين. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط بدون. عام ١٩٨١م.
٣٨. أضواء على السنة المحمدية. محمود أبو رية. دار المعارف. القاهرة. ط٦. عام بدون.
٣٩. أعلام وأقزام في ميزان الإسلام. د. سيد حسين العفاني. دار ماجد عسيرى للنشر. جدة. ط١. عام ١٤٢٤هـ.
٤٠. افتراءات المستشرق كارل بروكلمان على السيرة النبوية، غيثان بن علي بن جريس. نادي أبها الأدبي. أبها. ط بدون. عام ١٩٩٢م.
٤١. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية. نصر حامد أبو زيد. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط٢. عام ١٩٩٦م.
٤٢. إمكان النهوض الإسلامى مراجعة نقدية فى المشروع الإصلاحى لعبدالله

العروي. د. محمد جبرون. مركز نماء للبحوث والدراسات. بيروت. ط١. عام ٢٠١٢م.

٤٣. انتكاسة المسلمين إلى الوثنية. د. سيد القمني. الانتشار العربي. بيروت. ط١. عام ٢٠١٠م.

٤٤. الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. د. عبدالرحمن بدوي. دار القلم. بيروت. ط بدون. عام ١٤٠٣هـ.

٤٥. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. د. كحيل مصطفى. رسالة دكتوراه من قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة منتوري بالجزائر. السنة الجامعية ٢٠٠٧-٢٠٠٨م.

٤٦. أهل الدين والديمقراطية. د. سيد القمني. دار مصر المحروسة. القاهرة. ط بدون. عام ٢٠٠٥م.

٤٧. أوهام النخبة أو نقد المثقف. علي حرب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٣. عام ٢٠٠٤م.

٤٨. الأيام. د. طه حسين. مؤسسة الأهرام. القاهرة. ط١. عام ١٤١٢هـ.

٤٩. الأيديولوجيا العربية المعاصرة. عبدالله العروي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٤. عام ٢٠١١م.

٥٠. بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط٩. عام ٢٠٠٩م.

٥١. تأريخ المذاهب الإسلامية. محمّد أبو زهرة. دار الفكر العربي. القاهرة. ط بدون. عام بدون.

٥٢. التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية. د. علي حرب. دار التنوير للطباعة. بيروت. ط٢. ٢٠٠٧م.

٥٣. تاريخ الأدب العربي. ريجيس بلاشير. ترجمة: إبراهيم الكيلاني. دار الفكر المعاصر. بيروت. ط١. عام ١٩٩٨م.

٥٤. تاريخ القرآن. تيودور نولدكه. ترجمة: د. جورج تامر. مؤسسة كونراد أدناور. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٤م.

٥٥. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة. هشام جعيط. دار الطليعة. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٧م.

٥٦. تاريخية الفكر العربي والإسلامي. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٢. عام ١٩٩٦م.
٥٧. تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف. محمد بن شاكر الشريف. البيان. الرياض. ط١. عام ١٤٢٥هـ.
٥٨. تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشرفي. دار المدار الإسلامي. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٩م.
٥٩. التراث والتجديد. حسن حنفي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ط٤. عام ١٤١٢هـ.
٦٠. التراث والحداثة دراسات ومناقشات. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط١. عام ١٩٩١م.
٦١. ترتيب سور القرآن الكريم، د. طه عابدين، بحث ضمن مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد التاسع، السنة الخامسة والسادسة.
٦٢. التغريب أخطر التحديات في وجه الإسلام. أنور الجندي. نسخة إلكترونية. من موقعه الرسمي.
٦٣. تفسير البغوي معالم التنزيل، للإمام البغوي،دار طيبة، الرياض،ط٤، ١٤١٧هـ.
٦٤. تفسير الطبري. ابن جرير الطبري. تحقيق: محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية. بيروت. ط٣. عام ١٤٢٠هـ.
٦٥. تفسير القرآن العظيم. ابن كثير. تحقيق: سامي السلامة. دار طيبة. الرياض. ط٢. عام ١٤٢٠هـ.
٦٦. تقويم الفكر الاستشراقي في ميزان النقد العلمي. د. محمد الدسوقي. بحث قدمه في مؤتمر جامعة وهران «الدراسات الاستشراقية الخطاب والقراءة». عام ١٤٢١هـ.
٦٧. التمهيد. ابن عبد البر. تحقيق: أسامة بن إبراهيم. الفاروق الحديثة. القاهرة. ط١. عام ١٤٢٠هـ.
٦٨. تهافت العلمانية في الصحافة العربية. المستشار سالم البهنساوي. دار الوفاء. المنصورة. ط٢. عام ١٤١٣هـ.
٦٩. التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن. منى محمد الشافعي. دار اليسر. القاهرة. ط١. ١٤٢٩هـ.

٧٠. الثقافة العربية في عصر العولمة، د.تركي الحمد، دار الساقي، بيروت،ط٢، ٢٠٠١م.
٧١. جمع القرآن، جون جلكرايست، نسخة رقمية، مكتبة الملحدين العرب.
٧٢. جوهر الإسلام. محمد سعيد العشماوي. مكتبة مدبولي الصغير. القاهرة. ط٤. عام ١٤١٦هـ.
٧٣. الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر. تركي علي الربيعو. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط١. عام ٢٠٠٦م.
٧٤. حرية الفكر وأبطالها في التاريخ. سلامة موسى. إدارة الهلال. مصر. ط بدون. عام بدون.
٧٥. الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية. د. سيد القمني. مكتبة دار الندوة الإلكترونية. ط بدون. عام بدون.
٧٦. حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني. المستشار محمد سعيد العشماوى. الانتشار العربى. بيروت. ط٣. عام ٢٠٠٤م.
٧٧. حضارة العرب. د. غوستاف لوبون. ترجمة: عادل زعيتر. مطبعة عيسى الحلبى. ط بدون. عام بدون.
٧٨. حقيقة جمال الدين الأفغاني. كتبه بالفارسية ابن أخته ميرزا لطف الله خان الأسدآبادي. ترجمة: د. عبد النعيم حسنين. دار الوفاء. المنصورة. ط١. عام ١٤٠٦هـ.
٧٩. حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية. عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي. مركز البحوث والدراسات مجلة البيان. الرياض. ط١. عام ١٤٣٥هـ.
٨٠. حياة محمد. إيميل درمنجم. ترجمة: عادل زعيتر. دار العالم العربي. الإمارات العربية. دبي. ط١. عام ٢٠١٣م.
٨١. حياة محمد. د. محمد حسين هيكل. تحقيق: محمد أبو بكر. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة. ط١. عام ١٤٣٤هـ.
٨٢. حياة محمد الرسول. ر. ف. بودلي. ترجمة: عبدالحميد السحار ومحمد فرج. دار الكتاب العربي. مصر. ط بدون. عام بدون.
٨٣. دائرة المعارف الإسلامية. مجموعة من المستشرقين. ترجمة: إبراهيم خورشيد ود. عبدالحميد يونس وحسن عثمان. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط بدون. عام ١٩٨١م.

٨٤. دراسات إسلامية. د. حسن حنفي. مكتبة الأنجلو المصرية. مصر. القاهرة. ط بدون. عام ١٤٠٢هـ.
٨٥. دفاع عن القرآن ضد منتقديه. د. عبدالرحمن بدوي. ترجمة: كمال جاد الله. الدار العالمية للكتب. مصر. ط بدون. عام بدون.
٨٦. الدين والثورة في مصر. د. حسن حنفي. مكتبة مدبولي. مصر. ط بدون. عام بدون.
٨٧. ذهنية التحريم. صادق جلال العظم. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق. ط٢. عام ٢٠٠٤م.
٨٨. الرؤية الاستشراقية للأحرف السبعة والقراءات القرآنية. د. رجب عامر. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ط بدون. عام بدون.
٨٩. رؤية إسلامية للاستشراق. أحمد غراب. البيان. الرياض. ط٢. عام بدون.
٩٠. رؤية معاصرة لعلوم القرآن، إلياس قويسم، نسخة إلكترونية.
٩١. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. أحمد أمين. دار الكتاب العربي. بيروت. ط بدون. عام بدون.
٩٢. زوار السفارات، محمد الشمراني، منتدى المنارة، بيروت، ط ٣، عام ٢٠١١م.
٩٣. سقوط الغلو العلماني. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط٢. ١٤٢٢هـ.
٩٤. السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام. د. عماد السيد الشربيني. دار اليقين. مصر. المنصورة. ط١. عام ١٤٢٣هـ.
٩٥. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. د. مصطفى السباعي. المكتب الإسلامي. دار الوراق للنشر. دمشق. بيروت. ط٢. عام بدون.
٩٦. السياسة بين الحلال والحرام، د.تركي الحمد، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.
٩٧. الشفا. القاضي عياض. مع شرحه للملا علي القارئ الحنفي. تحقيق: عبدالله الخليلي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. عام ١٤٢١هـ.
٩٨. شكراً ابن لادن. د. سيد القمني. دار مصر المحروسة. القاهرة. ط بدون. عام ٢٠٠٤م.

٩٩. الصارم المسلول على شاتم الرسول. شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: محمد الحلواني ومحمد شودري. رمادي للنشر. الدمام. ط١. عام ١٤١٧هـ.
١٠٠. صحيح البخاري. البخاري. مع شرحه فتح الباري لابن حجر العسقلانى. دار الكتب العلمية. بيروت. ط٢. عام ١٤١٨هـ.
١٠١. صحيح مسلم. الإمام مسلم. مع الشرح للإمام النووي. تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت. ط٤. عام ١٤١٨هـ.
١٠٢. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية. أبو الحسن الندوى. دار القلم. دمشق. ط١. عام ١٤٣٣هـ.
١٠٣. الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية. رضوان السيد، دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٤م.
١٠٤. ضحى الإسلام. أحمد أمين. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. ط بدون. عام ٢٠١٢م.
١٠٥. ضوابط الرواية عند المحدثين. الصديق بشير نصر. منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي. ليبيا. طرابلس. ط١. عام ١٤٠١هـ.
١٠٦. طه حسين في ميزان العلماء والأدباء. محمود مهدي الإستانبولي. المكتب الإسلامى. بيروت. ط١. عام ١٤٠٣هـ.
١٠٧. طه حسين مفكراً. عبدالمجيد المحتسب. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط٢. عام ١٩٧٨م.
١٠٨. ظاهرة الاستشراق مناقشات في المفهوم والاصطلاح. أ. د. علي النملة. الدار بدون. الرياض. ط ٢. ١٤٢٤هـ.
١٠٩. العالم العربي اليوم. مورو بيرجر. ترجمة: محمد محيي الدين. دار مجلة الشعر. بيروت. ط بدون. عام ١٩٦٣م.
١١٠. عالم المعجزات. بحث في تاريخ القرآن. أبو موسى الحريري. ضمن سلسلة الحقيقة الصعبة ٣. الدار بدون. بيروت. ط بدون. عام ١٤٠٢هـ.
١١١. العرب تاريخ موجز. د. فيليب حتي. دار العلم للملايين. بيروت. ط٦. عام ١٩٩١م.

١١٢. العرب والفكر التاريخي. عبدالله العروي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٤. عام ١٩٩٨م.
١١٣. العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون. محمد المزوغي. منشورات الجمل. ط١. عام ٢٠٠٧م.
١١٤. العقيدة والشريعة في الإسلام. أجناس جولد تسيهر. ترجمة وتعليق: د. محمد موسى ود. علي عبدالقادروعبدالعزيزعبدالحق. دار الكتب الحديثة بمصر. مكتبة المثنى. بغداد. ط٢. عام ٢٠٠٩م.
١١٥. العلمانية إمبراطورية النفاق من مهد لها الطريق. د. عبدالعزيز كامل. نسخة إلكترونية.
١١٦. العلمانية مفاهيم ملتبسة. مجموعة من الباحثين. دار رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط١. عام ٢٠٠٨م.
١١٧. العلمانية من منظور مختلف. عزيز العظمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط٣. عام ٢٠٠٨م.
١١٨. العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً. د. فتحي القاسمي. الدار التونسية للنشر. تونس. ط بدون. عام ١٩٩٣م.
١١٩. العلمانيون والقرآن الكريم. د. أحمد الطعان. دار ابن حزم. الرياض. ط١. عام ١٤٢٨هـ.
١٢٠. العلمانيون ومركسة الإسلام الرد على سيد القمني. منصور أبو شافعي. دار طيبة. مكتبة النافذة. مصر. الجيزة. ط ١. عام ٢٠١٠م.
١٢١. العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب. محمد أركون. دار الساقي. بيروت. ط٣. عام ١٩٩٦م.
١٢٢. الغارة على العالم الإسلامي. ا. ل. شاتليه. ترجمة: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب. منشورات العصر الحديث. جدة. ط٢. ١٣٨٧م.
١٢٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني. منشورات محمد على بيضون. دار الكتب العلمية. بيروت. ط٢. عام ١٤١٨هـ.
١٢٤. فتنة الحداثة صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. قاسم شعيب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط١. عام ٢٠١٣م.
١٢٥. الفتنة الكبرى عثمان. طه حسين. دار المعارف. مصر. ط بدون. عام بدون.

١٢٦. فجر الإسلام. أحمد أمين. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة. ط١. ١٤٣٥هـ.
١٢٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم. تحقيق: د. محمد نصر ود. عبدالرحمن عميرة. دار الجيل. بيروت. ط بدون. عام بدون.
١٢٨. الفكر الإسلامي قراءة علمية. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. بيروت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٢. عام ١٩٩٦م.
١٢٩. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ط بدون. عام بدون.
١٣٠. الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر - مشكلات الحكم والتوجيه. د. محمد البهى. دار الكتاب اللبنانى. مكتبة المدرسة. ط٢. عام ١٩٨٢م.
١٣١. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. دار الساقى. بيروت. ط١. عام ١٩٩٩م.
١٣٢. الفن القصصي في القرآن الكريم. محمد أحمد خلف الله. سينا للنشر. الانتشار العربي. بيروت. القاهرة. ط٤. عام ١٩٩٩م.
١٣٣. فى الأدب الجاهلى. طه حسين. مطبعة فاروق. القاهرة. ط٣. ١٣٥٢هـ.
١٣٤. القاموس المحيط. الفيروز أبادي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٦. عام ١٤١٩هـ.
١٣٥. القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس. يوسف الكلّام. مركز البيان للبحوث والدراسات. الرياض. ط١. عام ١٤٣٤هـ.
١٣٦. قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً. عبدالمجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر. تونس. ط بدون. عام ١٩٨٩م.
١٣٧. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط١. عام ٢٠٠٦م.
١٣٨. القرآن الكريم في دراسات المستشرقين. د. مشتاق الغزالي. دار النفائس. دمشق. بيروت. ط١. عام ١٤٢٩هـ.
١٣٩. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. أركون. ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط٢. عام ٢٠٠٥م.

١٤٠. القرآن: نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره. بلاشير. ترجمة: رضا سعادة. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط١. عام ١٩٧٤م.
١٤١. القرآن والتوراة والإنجيل والعلم. د. موريس بوكاي. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط٢. عام ٢٠٠٤م.
١٤٢. قصة الفلسفة اليونانية. أحمد أمين وزكي نجيب محمود. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة. ط٢. عام ١٩٣٥م.
١٤٣. قضايا في الفكر المعاصر. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط١. عام ١٩٩٧م.
١٤٤. قضايا في نقد العقل الديني. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط بدون. عام بدون.
١٤٥. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. علاء الدين البخاري. تحقيق: عبدالله محمود عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. عام ١٤١٨هـ.
١٤٦. كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة. عبدالرحمن حبنكة الميدانى. دار القلم. دمشق. ط٢. عام ١٤١٢هـ.
١٤٧. لبنات. عبدالمجيد الشرفي. دار الجنوب للنشر. تونس. ط بدون. عام ١٩٩٤م.
١٤٨. لسان العرب. ابن منظور. دار صادر. بيروت. ط بدون. عام بدون.
١٤٩. لعبة الأمم. مايلز كوبلاند. ترجمة: إبراهيم جزيني. الدار بدون. بيروت. ط بدون. عام ١٩٦٠م.
١٥٠. اللغة والمجاز. د. عبدالوهاب المسيري. دار الشروق. القاهرة. ط١. عام ١٤٢٢هـ.
١٥١. لمعة الاعتقاد. ابن قدامة. بشرح ابن عثيمين. تحقيق: أشرف عبدالمقصود. مكتبة دار طبرية. الرياض. ط٣. عام ١٤١٥هـ.
١٥٢. الليبرالية في السعودية والخليج دراسة وصفية نقدية. وليد بن صالح الرميزان. روافد للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ط١. عام ١٤٣٠هـ.
١٥٣. ما بعد الاستشراق، الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء. فاضل الربيعى. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط

بدون. عام ٢٠٠٧م.
١٥٤. ماذا يريد الغرب من القرآن. د. عبد الراضي محمد عبدالمحسن. البيان. الرياض. ط١. عام ١٤٢٧هـ.
١٥٥. مباحث في علوم القرآن. د. صبحي الصالح. دار العلم للملايين. بيروت. ط١٠. عام ١٩٧٧م.
١٥٦. المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام. محمد البهي. مطبعة الأزهر. مصر. ط بدون. عام بدون.
١٥٧. المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي. جورج طرابيشي. رياض الريس للكتب والنشر. لندن. ط١. عام ١٩٩١م.
١٥٨. مجموع الفتاوى. شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم. دار عالم الكتب. الرياض. ط بدون. عام ١٤١٢هـ.
١٥٩. مجموعة الرسائل والمسائل. شيخ الإسلام ابن تيمية. لجنة التراث العربي. تعليق: السيد محمد رشيد رضا. ط بدون. عام بدون.
١٦٠. المحرر في أسباب نزول القرآن. د. خالد المزيني. دار ابن الجوزي. الدمام. ط١. عام ١٤٢٧هـ.
١٦١. مدخل إلى التنوير الأوروبي. هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٥م.
١٦٢. مدخل إلى القرآن الكريم. د. محمد دراز. ترجمة: محمد عبدالعظيم علي. مراجعة: د. السيد بدوي. دار القلم. الكويت. ط بدون. عام ١٤٠٤هـ.
١٦٣. مدخل إلى القرآن الكريم. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٦م.
١٦٤. المدخل لدراسة علوم القرآن"، د. محمد أبو شهبة، دار اللواء، الرياض، ط٣، عام ١٤٠٧هـ.
١٦٥. المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن. جولدسيهر. ترجمة: علي حسن عبدالقادر. مطبعة العلوم. ط١. عام ١٣٦٣هـ.
١٦٦. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك. د. عبد العزيز حمودة. ترجمة: المؤلف. دار علم المعرفة. الكويت. ط بدون. عام ١٩٩٨م.
١٦٧. المستشرقون. نجيب العقيقي. دار المعارف. مصر. ط٣. ١٩٦٤م.
١٦٨. المستشرقون وبنية النص القرآني. د. رمضان حينوني. دار اليازوري.

عمان. ط بدون. عام ٢٠١٣م.
١٦٩. المستشرقون والقرآن. د. إبراهيم عوض. مكتبة زهراء الشرق. القاهرة. ط١. عام ١٤٢٣هـ.
١٧٠. المستشرقون والقرآن. عمر لطفي العالم. مركز دراسات العالم الإسلامي. ط١. عام ١٩٩١م.
١٧١. المستشرقون والمناهج اللغوية. د. إسماعيل أحمد عمايرة. دار حنين. عمان. الأردن. ط٢. عام ١٩٩٢م.
١٧٢. مسند الإمام أحمد. أحمد بن حنبل. إشراف: د. سمير مجذوب. المكتب الإسلامي. بيروت. ط١. عام ١٤١٣هـ.
١٧٣. مصطلحات فكرية. سامي خشبة. مكتبة الأسرة. القاهرة. ط بدون. عام ١٩٩٧م.
١٧٤. المعارك الأدبية. أنور الجندي. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط ١. عام ١٩٨٣م.
١٧٥. معجم التعريفات. علي بن محمد الجرجاني. تحقيق: محمد المنشاوي. دار الفضيلة. القاهرة. ط بدون. عام بدون.
١٧٦. المعجم الفلسفي. د. جميل صليبا. دار الكتاب اللبناني. بيروت. دار المدرسة. ط بدون. عام ١٩٨٢م.
١٧٧. المعجم الفلسفي. د. مراد وهبة. دار قباء الحديثة. القاهرة. ط٥. عام ٢٠٠٧م.
١٧٨. المعجم الفلسفي. د. مصطفى حسيبة. دار أسامة للنشر. الأردن. عمان. ط١. عام ٢٠٠٩م.
١٧٩. المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. ط بدون. عام ١٤٠٣هـ.
١٨٠. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. جلال الدين سعيد. دار الجنوب للنشر. تونس. ط بدون. عام ٢٠٠٤م.
١٨١. معجم مقاييس اللغة. ابن فارس. تحقيق: عبدالسلام هارون. دار الجيل. بيروت. ط بدون. عام ١٤٢٠هـ.
١٨٢. معذبو الأرض، فرانز فانون. ترجمة: د. سامي الدروبي و د. جمال أتاسي. تقديم: جان بول سارتر. دار القلم. ط بدون. عام ١٩٨٥م.

١٨٣. معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية. د. عبدالعزيز كامل. البيان. الرياض. ط بدون. عام بدون.

١٨٤. مفتريات على الإسلام. أحمد محمد جمال. دار الفكر. بيروت. ط١. عام ١٩٧٢م.

١٨٥. مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية. د. خالد القاسم. دار الصميعي. الرياض. ط١. عام ١٤٣١هـ.

١٨٦. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. نصر حامد أبو زيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط بدون. عام ١٩٩٠م.

١٨٧. مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر. د. طيب تيزيني. دار دمشق. ط١. عام ١٩٩٤م.

١٨٨. مقدمة في علم الاستغراب. د. حسن حنفي. الدار الفنية. القاهرة. ط بدون. عام ١٤١١هـ.

١٨٩. الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة. علي حرب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط؟؟ عام ٢٠١١م.

١٩٠. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. ط١. عام ١٩٩١م.

١٩١. من العقيدة إلى الثورة. د. حسن حنفي. دار التنوير. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط١. عام ١٩٨٨م.

١٩٢. من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب. أحمد الشيخ. المركز العربي للدراسات الغربية. القاهرة. ط١. عام ٢٠٠٠م.

١٩٣. من هنا يبدأ التغيير. تركي الحمد. دار الساقي. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٤م.

١٩٤. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية. د. التهامي نقرة. وآخرون. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. مكتب التربية العربي لدول الخليج. تونس. ط بدون. عام بدون.

١٩٥. مناهل العرفان في علوم القرآن. الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني. تحقيق: فواز زمرلي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. عام ١٤١٥هـ.

١٩٦. منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية. د. فهد القرشي. البيان. الرياض. ط١. ١٤٣٤هـ.

١٩٧. الموسوعة الإسلامية الميسرة. هاميلتون جب وكريمرز. ترجمة: د. راشد البراوي. مكتبة الأنجلو. القاهرة. ط بدون. عام بدون.
١٩٨. موسوعة الفلسفة. د. عبد الرحمن بدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط١. ١٩٨٤م.
١٩٩. موسوعة لالاند الفلسفي. أندريه لالاند. ترجمة: خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت. باريس. ط٢. عام ٢٠٠١م.
٢٠٠. موسوعة المستشرقين. د. عبدالرحمن بدوي. دار العلم للملايين. بيروت. ط٣. عام ١٩٩٣م.
٢٠١. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. إشراف د. مانع الجهني. دار الندوة العالمية للطباعة والنشر. الرياض. ط٤. عام ١٤٢٠هـ.
٢٠٢. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها. د. صالح الغامدي. مكتبة المعارف. الرياض. ط١. عام ١٤٢٤هـ.
٢٠٣. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام. د. محمد بن حجر القرني. مركز البحوث والدراسات البيان. الرياض. ط١. عام ١٤٣٤هـ.
٢٠٤. موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين. د. صالح بن محمد الدميجى. البيان. الرياض. ط١. عام ١٤٣٣هـ.
٢٠٥. موقف المستشرقين من القرآن الكريم دراسة في بعض دوائر المعارف الغربية. د. عدنان الوزان. نسخة إلكترونية.
٢٠٦. مي زيادة وأعلام عصرها. سلمى حفار الكزبري. مؤسسة نوفل. بيروت. ط١. عام ١٩٨٢م.
٢٠٧. النبوات. شيخ الإسلام ابن تيمية. أضواء السلف. الرياض. ط١. عام ١٤٢٠هـ.
٢٠٨. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. د. محمد شحرور. الأهالي للطباعة والنشر. دمشق. ط١. عام ٢٠٠٠م.
٢٠٩. نحو نقد العقل الإسلامي. محمد أركون. ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. ط١. ٢٠٠٩م.
٢١٠. نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي. محمد أركون.

ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. ط١. عام ١٩٩٧م.
٢١١. النص السلطة الحقيقة. نصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط١. عام ١٩٩٥م.
٢١٢. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. د. طيب تيزيني. دار الينابيع. دمشق. ط بدون. عام ١٩٩٧م.
٢١٣. نظرات استشراقية في الإسلام. د. محمد غلاب. المؤسسة المصرية العامة للتأليف. دار الكاتب للطباعة والنشر. القاهرة. ط بدون. عام بدون.
٢١٤. نقد الحقيقة. علي حرب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٣. عام ٢٠١١م.
٢١٥. نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية. د. ساسي سالم الحاج. دار المدار الإسلامي. بيروت. ط١. عام ٢٠٠٢م.
٢١٦. نقد الخطاب الديني. نصر حامد أبو زيد. سينا للنشر. القاهرة. ط٢. عام ١٩٩٤م.
٢١٧. نقد النص. علي حرب. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط٥. عام ٢٠٠٨م.
٢١٨. نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين. د. عبدالإله بلقزيز. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط٢. عام ٢٠١٠م.
٢١٩. هجرة الشوام: الهجرة اللبنانية إلى مصر. د. مسعود ضاهر. دار الشروق. القاهرة. ط بدون. عام ٢٠٠٩م.
٢٢٠. هموم الفكر والوطن. د. حسن حنفي. دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة. ط بدون. عام ١٩٩٨م.
٢٢١. وجهة الإسلام. هاملتون جب وماسينيون. ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة. الدار بدون. القاهرة. ط بدون. عام ١٣٥٣هـ.
٢٢٢. الوحي والقرآن والنبوة. هشام جعيط. دار الطليعة. بيروت. ط٢. عام ٢٠٠٠م.
٢٢٣. الوعد المنجَز في نقد النَّصِّ المؤسَّس. صلاح الزيات. نسخة إلكترونية.

الصحف والمجلات :
٢٢٤. صحيفة الاتحاد الإماراتية.
٢٢٥. صحيفة الأخبار.
٢٢٦. صحيفة الاقتصادية.
٢٢٧. صحيفة الأهرام المصرية.
٢٢٨. صحيفة الجزيرة.
٢٢٩. صحيفة الرياض.
٢٣٠. صحيفة الشرق الأوسط.
٢٣١. صحيفة الفايننشال تايمز.
٢٣٢. صحيفة القاهرة المصرية.
٢٣٣. صحيفة القبس.
٢٣٤. صحيفة المدينة.
٢٣٥. صحيفة الوطن.
٢٣٦. صحيفة إيلاف.
٢٣٧. صحيفة عكاظ.
٢٣٨. مجلة البحوث والدراسات القرآنية.
المواقع:
٢٣٩. موقع الألوكة.
٢٤٠. موقع الأوان منبر رابطة العقلانيين العرب.
٢٤١. موقع جامعة أم القرى.
٢٤٢. موقع د. عبدالرحمن معاضة الشهري.
٢٤٣. موقع الدرر السنية.
٢٤٤. موقع قناة الجزيرة.
٢٤٥. موقع محمد عابد الجابري.
٢٤٦. موقع المختصر.
٢٤٧. موقع المسلم.
٢٤٨. موقع مركز المدينة لدراسات وبحوث الاستشراق.
٢٤٩. موقع مركز تنوير للثقافة.
٢٥٠. موقع ملتقى أهل التفسير.
٢٥١. موقع نوافذ.

فهرس الموضوعات